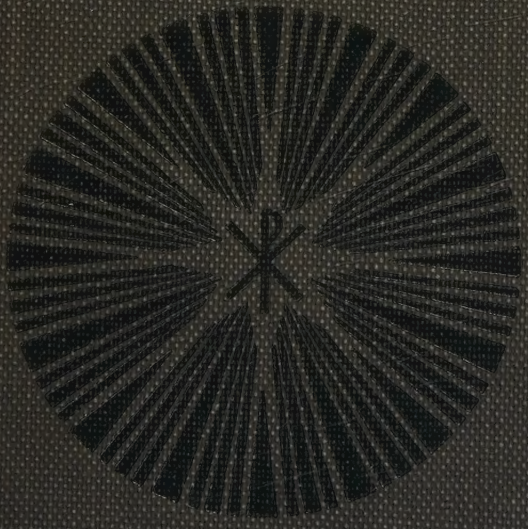
Herders theologische Bibliothek

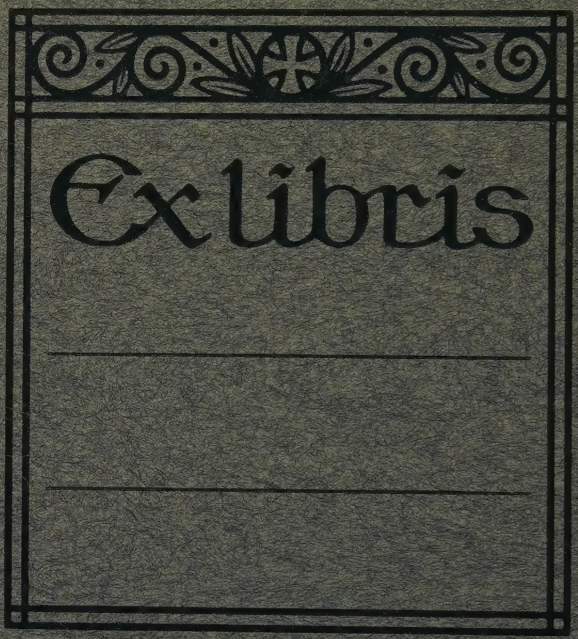
Dr Franz Kaufen

Einleitung in die Heilige Schrift

II

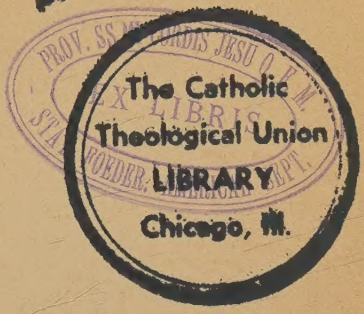


ERIA PONTIFICIA
ERICO PUSTET
ROMA



The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Prov. SS^mi Cordis Jesu, O.F.M.
253.



The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Theologische Bibliothek

Einleitung in die

Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Von Franz Kaulen

220.01
K21t
v.2

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1913
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Einleitung in die
Heilige Schrift
des Alten und Neuen Testamentes

Von

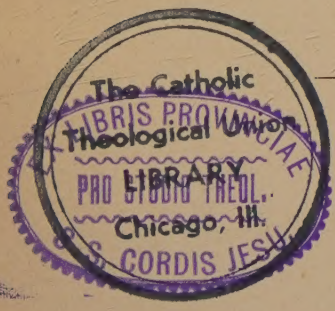
Franz Kaulen

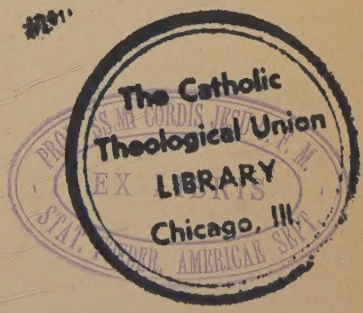
WITHDRAWN

Zweiter Teil

Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von

Gottfried Hoberg
Doktor der Philosophie und der Theologie, ord. Professor der Universität Freiburg im Breisgau





Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1913
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 9 Augusti 1913

✠ Thomas, Archiepps

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

KH e
v.2

12761

Vorwort zur fünften Auflage.

Die Neubearbeitung des zweiten Teiles war noch mühevoller als die des ersten. Ist es schon an sich schwierig, „novum opus facere ex veteri“, so trat hier sehr häufig noch die Frage auf, inwieweit die verschiedenen Ansichten über ein und denselben Gegenstand angeführt und besprochen werden sollten. Oft blieb nichts anderes übrig, als eine einzige Ansicht vorzutragen und zu begründen, für die übrigen dagegen die Literatur anzugeben. Ein anderes Verfahren würde den Umfang des Buches zu sehr erweitert haben. Außerdem war es nicht leicht, die Literaturauswahl zu treffen, da die Zahl der Schriften und der Abhandlungen auf dem Gebiete der besondern Einleitung in die Heilige Schrift sehr groß ist; wollte man hier auch nur eine annähernde Vollständigkeit erstreben, so würde ein Handbuch der Einleitungswissenschaft sich mehr zu einem Inventarisierungswerk der gesamten biblischen Exegese umgestalten. Eine Auswahl kann auch um so eher gerechtfertigt werden, als die Biblische Zeitschrift seit Beginn ihres Erscheinens über die Literatur alle Auskunft bietet. Die Beispiele wurden in mühsamer Arbeit revidiert und verifiziert.

Freiburg im Breisgau, im Juli 1913.

Gottfried Hoberg.

Inhalt.

III. Besonderer Teil.

A. Das Alte Testament.

Erster Abschnitt.

Anordnung und Einteilung des Alten Testamentes . . Paragraph 186—188

Zweiter Abschnitt.

Die Bücher geschichtlichen Inhalts.

1. Der Pentateuch . . . . . 189—201
2. Das Buch Josue . . . . . 202—208
3. Das Buch der Richter . . . . . 209—215
4. Ruth . . . . . 216—219
5. Die zwei Bücher Samuels . . . . . 220—227
6. Die Bücher der Könige . . . . . 228—238
7. Die Bücher der Paralipomena . . . . . 239—245
8. Die Bücher Esdras und Nehemias . . . . . 246—254
9. Das Buch Tobias . . . . . 255—261
10. Das Buch Judith . . . . . 262—268
11. Das Buch Esther . . . . . 269—276
12. Die Bücher der Machabäer . . . . . 277—287

Dritter Abschnitt.

Die Lehrbücher des Alten Testamentes.

1. Allgemeines . . . . . 288—292
2. Das Buch Job . . . . . 293—298
3. Der Psalter . . . . . 299—310
4. Das Buch der Sprüche . . . . . 311—315
5. Der Prediger . . . . . 316—319 a
6. Das Hohelied . . . . . 320—325
7. Das Buch der Weisheit . . . . . 326—331
8. Der Ekklesiastikus Jesus', des Sohnes Sirachs . . . . . 332—337

Vierter Abschnitt.

Die prophetischen Bücher des Alten Testamentes.

1. Allgemeines . . . . . 338—349
2. Das Buch Isaias . . . . . 350—359
3. Das Buch Jeremias . . . . . 360—367
4. Die Klagelieder . . . . . 368—370
5. Das Buch Baruch . . . . . 371—378
6. Das Buch Ezechiel . . . . . 379—384

		Paragraph
7.	Das Buch Daniel	385—396 b
8.	Osee	397—400
9.	Joel	401—403
10.	Amos	404—407
11.	Abdias	408—410
12.	Jonas	411—417
13.	Michäas	418—422
14.	Nahum	423—425
15.	Habakuk	426—428
16.	Sophonias	429—431
17.	Aggäus	432—433
18.	Zacharias	434—438
19.	Malachias	439—440 b

Abkürzungen.

Ant. = Flavius Josephus' Jüdische Altertümer. Übersetzt von Fr. Kaulen, 2. Aufl., Köln (1883).
BZ = Biblische Zeitschrift.
DB = Dictionnaire de la Bible. Publié par F. Vigouroux, Paris 1895—1912.
Hu = Hummelauer.
KAT = Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin 1903.
KL = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl.
LB = Lexicon Biblicum, editore Mart. Hagen, Parisiis 1905—1911.
Lee = Vetus Testamentum syriace, ed. S. Lee, Londini 1823.
M. = Migne, Patrologiae Cursus completus.
Mos. = Biblia Sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta. Tom. I, Mausili 1887; tom. II, ebd. 1888; Novum Testamentum 1891.
OChr = Oriens Christianus.
QS = Theologische Quartalschrift.
RB = Revue Biblique.
REP = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl.
Selbst = Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte I, 7. Aufl., bearbeitet von Dr J. Selbst, Freiburg 1910.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck.

Die Septuaginta ist nach Swete zitiert, die Genesis jedoch nach de Lagarde, Genesis graece, Lipsiae 1868.

III. Besonderer Teil.

A. Das Alte Testament.

Erster Abschnitt.

Anordnung und Einteilung des Alten Testamentes.

186. Die Zahl der alttestamentlichen Bücher war zu Ende der vorchristlichen Zeit dreißig. Nachdem die Juden eine Reduktion des alttestamentlichen Kanons vorgenommen hatten, wurde bei ihnen eine doppelte Zählung üblich (22 oder 24 Bücher), die jedoch inhaltlich nicht verschieden war. Die Zählung von vierundzwanzig Büchern wurde allgemein angenommen. Später erweiterte sie sich auf neununddreißig. Das Konzil von Trient zählt im Anschluß an den Kanon der Vulgata fünfundvierzig alttestamentliche Schriften auf.

Die älteste Quelle, aus der die Zahl der alttestamentlichen Schriften zu erfahren ist, bleibt die Übersetzung der Siebzig, die Septuaginta. Sie zählt: 1. Genesis, 2. Exodus, 3. Levitikus, 4. Numeri, 5. Deuteronomium, 6. Josue, 7. Richter, 8. Ruth, 9. vier Bücher der Königsherrschaft, 10. zwei Bücher der Paralipomena, 11. die zwei Bücher Esdras und Nehemias, 12. Tobit, 13. Judith, 14. Esther, 15. Job, 16. Psalmen, 17. Sprüche, 18. Prediger, 19. Hoheslied, 20. Weisheit Salomons, 21. Weisheit Sirachs, 22. das Buch der zwölf kleinen Propheten, 23. Isaias, 24. Jeremias, 25. Baruch, 26. Klagelieder des Propheten Jeremias, 27. Brief des Propheten Jeremias, 28. Ezechiel, 29. Daniel, 30. das erste und das zweite Buch der Machabäer. Daß die Septuaginta einige Bücher enthält, die nicht zur Heiligen Schrift gehören, bleibt hier außer Betracht. Werden die vier Bücher der „Königsherrschaft", die zwei Bücher der Paralipomena, die Bücher Esdras und Nehemias, das Buch der zwölf kleinen Propheten, das erste und das zweite Buch der Machabäer einzeln gezählt, so ergibt sich die Gesamtzahl 47. Indes muß die Zählung von 30 Büchern, wie sich aus der späteren Anschauung der Juden ergibt, die ältere sein.

Nachdem die Juden die Bücher Tobias, Judith, Weisheit Salomons (das Buch der Weisheit), Weisheit Sirachs (Ekklesiastikus), Baruch, Brief des Propheten Jeremias sowie das erste und das zweite Buch der Machabäer aus der Liste der Offenbarungsurkunden getilgt hatten, zählten sie die heiligen Bücher auf zweierlei Art: 24 oder 22 Bücher. Jene Bücher, deren Summe 24 ausmacht, zählt der Talmud genau auf: 1.—5. Thora, 6. Josue, 7. Richter,

8. Samuel, 9. Königsbücher, 10. Jeremias, 11. Ezechiel, 12. Isaias, 13. die kleinen Propheten, 14. Ruth, 15. Psalmen, 16. Job, 17. Sprichwörter, 18. Prediger, 19. das Hohelied, 20. Klagelieder, 21. Daniel, 22. Esther, 23. Esdras (mit Nehemias), 24. Chronik.

Die Zahl 24 als Summe der alttestamentlichen Schriften findet sich schon in dem 4. Buche Esdras (nach der richtigen Lesart 14, 45), das gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts verfaßt ist. Dieselbe Zahl gibt der hl. Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Buches Daniel und (außer der Zahl 22) auch im Prologus galeatus an.

Neben der Zahl 24 läuft die Zahl 22 als Summe der Bücher des Alten Testamentes, und zwar erscheint sie zum erstenmal bei Flavius Josephus in seiner Schrift Contra Apionem (1, 8). Hieronymus erwähnt die Zahl 22 im Prologus galeatus und bemerkt: den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets entsprächen viginti duo volumina, die er auch namentlich anführt. Aus seiner Aufzählung ergibt sich, daß die Zahl 22 daher rührte, weil Ruth zum Buche der Richter und die Klagelieder zu Jeremias gerechnet wurden. Außerdem spricht Hieronymus von dem numerus viginti duorum hebraicorum librorum in der Vorrede zu seiner Psalmenübersetzung. Auch andere christliche Schriftsteller, wie Origenes (Eus., H. E. 6, 25) und Cyrill von Jerusalem (Catech. 4, 35: *M.* 33, 500), geben für den alttestamentlichen Kanon 22 Bücher an, wenn sich auch inhaltlich ihr Kanon mit dem jüdischen nicht vollständig deckt; so schließt Cyrill an das Buch Jeremias das Buch Baruch und den Brief des Jeremias an. Ebenso verfuhr das Konzil von Laodicea. Die Zahl 24 behielt bei den Juden die Oberhand; in nachtalmudischer Zeit ist von der Zahl 22 gar keine Rede mehr.

Diese Zählung ist den hebräischen Handschriften und Drucken geblieben, bis im 16. Jahrhundert durch Teilung von Samuel, den Königsbüchern, der Chronik, Esdras und dem Zwölfprophetenbuch die Zahl 39 zur Einführung kam, so daß die gedruckte hebräische Bibel folgende Liste enthält: 1. Genesis, 2. Exodus, 3. Levitikus, 4. Numeri, 5. Deuteronomium, 6. Josue, 7. Richter, 8.—9. erstes und zweites Buch Samuels, 10.—11. erstes und zweites Buch der Könige, 12. Isaias, 13. Jeremias, 14. Ezechiel, 15.—26. die kleinen Propheten, 27. Psalmen, 28. Sprichwörter, 29. Job, 30. das Hohelied, 31. Ruth, 32. Klagelieder, 33. Prediger, 34. Esther, 35. Daniel, 36.—37. Esdras und Nehemias, 38.—39. das erste und das zweite Buch der Chronik. Diese Zählung ist zurückzuführen auf den Vorgang der Vulgata, in der jedoch durch die Beibehaltung von sieben weiteren Büchern (Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus, Baruch mit dem Briefe Jeremiä und zwei Machabäerbücher) die Gesamtzahl 46 beträgt. Das Tridentinische Konzil nennt nur 45 Bücher, da es die Klagelieder in die Bezeichnung Jeremias einschließt. In früherer Zeit erscheint öfters die Zahl 44, da Baruch nicht als besonderes Buch gerechnet, sondern in Jeremias mit einbegriffen wurde; so von Augustinus (De doctr. christ. 2, 13), in dem Dekret des dritten Konzils von Karthago 397, in dem Briefe des Papstes Innozenz I. an den Bischof Exsuperius von Toulouse.

Literatur. Hieronymus, Prologus galeatus (*M.* 28, 547); Praef. in Dan. (ebd. 1291); Praef. in librum Psalmorum iuxta hebraicam veritatem (ebd. 1123); vgl. auch Ep. 23, ad Paul. (*M.* 22, 540). Hody, De bibliorum textibus originalibus, Oxonii 1705, 644 ff. Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 331 ff. Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, Budapest (Straßburg) 1894. REP 9, 741 ff. Aicher, Das Alte Testament in der Mischna,

Freiburg 1906. Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, 200 ff.

187. Bei den Juden war das Alte Testament schon gleichzeitig mit der Sammlung des Kanons in drei Klassen eingeteilt: in das Gesetz (תּוֹרָה oder auch אוֹרַיְתָא), die Propheten (נְבִיאִים) und die Schriften (כְּתוּבִים), abgekürzt תנ"ך oder א"נך.

Die Wahl dieser drei Namen ist in sich begründet, obwohl kein einheitlicher Grundgedanke dabei obwaltet. Es sind darunter verstanden: a) das mosaische Gesetz, b) alle von „Propheten" (im weiteren Sinne des Wortes) herrührenden Schriften, auch die geschichtlichen Inhalts; c) eine Anzahl von Büchern, die verschiedenen Inhalts waren, so daß sich keine gemeinschaftliche Benennung für sie fand. Die älteste Erwähnung dieser Dreiteilung geschieht im Prolog zum Buche Ekklesiastikus, wo es heißt: viele große Vorzüge seien den Juden „durch das Gesetz und die Propheten und die sich daran anschließenden Schriften" (διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων) zu teil geworden; der Verfasser des Buches habe sich eifrig „auf die Lesung des Gesetzes und der Propheten und der andern überlieferten Bücher" (εἰς . . . τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν) verlegt; der Enkel des Verfassers habe dessen Buch ins Griechische übersetzt, und der Benutzer dieser Übersetzung möge Nachsicht üben, denn die Kraft des hebräischen Originals verliere bei der Übersetzung in eine andere Sprache; nicht allein das vorliegende Werk, sondern auch „das Gesetz selber und die Propheten und die übrigen Bücher" (αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων) klängen ganz anders, wenn sie im Original gelesen würden. Die dreifache Weise, wie hier die dritte Klasse der alttestamentlichen Bücher bezeichnet wird, zeigt, daß ein bestimmter Name noch gar nicht vorhanden war. Dasselbe ergibt sich aus dem Neuen Testament, wenn der Heiland sagt, es müsse alles erfüllt werden, was über ihn ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ Ψαλμοῖς (Lk 24, 44) geschrieben sei; denn „die Psalmen" stehen hier für alle Bücher außer den mosaischen und den prophetischen, und zwar vermutlich deshalb, weil mit ihnen die Reihe der zur dritten Klasse gerechneten Bücher eröffnet wurde. Hieronymus nennt im Prologus galeatus die dritte Klasse Hagiographa; er hat diese Bezeichnung wohl aus dem 4. Kapitel der Schrift des Bischofs Epiphanius von Salamis De mensuris et ponderibus entnommen (*M.* 43, 244), obschon sie Epiphanius in anderem Sinne verwendet als Hieronymus.

Den Grund zu dieser Einteilung hat nach späterer Tradition die Verschiedenheit in der Mitteilung des Heiligen Geistes gegeben: Gott habe mit Moses von Mund zu Mund gesprochen, den Propheten sich in übernatürlichem Schauen offenbart, den Hagiographen aber nur eine innere Gnadenwirkung erteilt. Richtiger ist die Dreiteilung aus der zeitweise fortschreitenden Vermehrung des Kanons zu erklären, so daß sich deswegen auch erst spät ein bestimmter Name für die dritte Klasse einbürgern konnte.

188. Innerhalb der drei Hauptklassen war die Anordnung und Abteilung der einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verschieden.

Das Gesetz zerfiel, soweit sich darüber etwas Sicheres feststellen läßt, stets in 5 Bücher; eine Teilung in 7 Bücher, wobei das Buch Numeri in 3 Bücher

zerlegt wurde, hat so wenig Bedeutung gehabt, daß von ihr ganz abgesehen werden kann. Zu den Propheten zählt der Talmud (Baba bathra 14b) 8 Bücher: Josue, Richter, Samuel, die Königsbücher, Jeremias, Ezechiel, Isaias und die Zwölf, d. i. das Buch der zwölf kleinen Propheten. Die Anordnung der Prophetennamen sucht der Talmud durch Spitzfindigkeit zu rechtfertigen. Die Masoreten verteilen diese 8 Bücher auf zwei Unterabteilungen: auf die voranstehenden, נביאים ראשונים, und die endständigen, נביאים אחרונים; die voranstehenden umfassen in unserem Sinne nur Geschichtsbücher, die endständigen, an deren Spitze von den Masoreten Isaias gestellt wird, die eigentlichen prophetischen Bücher, außer Daniel. Wenn die Tannaiten (Mischnalehrer) und die Amoräer (Talmudlehrer) die Ausdrücke נביאים ראשונים und נביאים אחרונים gebrauchen, so verstehen sie unter den „letzten Propheten" die Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias, unter den „ersten" die andern außer den drei genannten (in Anlehnung an Zach 7, 12). Die zwölf kleinen Propheten waren, wie sich aus Ekkli 49, 12 und Apg 7, 42 ergibt, ursprünglich ein einziges Buch und wurden daher als תְּרֵי עָסָר = תְּרִיסָר oder ת״ע bezeichnet, wie auch Hieronymus im Prologus galeatus bemerkt. In den gedruckten Bibeln sind die einzelnen unterschieden. Als כתובים zählt der Talmud (a. a. O.) 11 Bücher in folgender Ordnung: Ruth, Psalmen, Job, Sprüche, Prediger, Hoheslied, Klagelieder, Daniel, Esther, Esdras mit Nehemias, Chronik. Zur Zeit des Heilandes schon muß nach der gewöhnlichen Aufzählung die Chronik den Schluß gebildet haben, wenn nach Mt 23, 35 und Lk 11, 51 Abel als der erste und Zacharias, der Sohn des Barachias, als der letzte Ermordete in der Heiligen Schrift genannt wird. Die Handschriften haben keine einheitliche Reihenfolge der כתובים.

Im Talmud sind auch noch zwei Unterabteilungen der dritten Klasse erwähnt: Psalmen, Sprüche und Job nannte man כתובים גדולים oder כ״ ראשונים (als Abkürzung für diese drei Bücher dient אמ״ת oder תא״ם), Prediger, Hoheslied und Klagelieder hießen כתובים קטנים. Fünf Bücher führen den gemeinsamen Titel „fünf Rollen", quinque Megilloth, חמש מגלות, weil sie an den fünf größten Festen gelesen werden: das Hohelied an Ostern, Ruth zu Pfingsten, die Klagelieder am 9. Ab, dem Datum der Tempelzerstörung, der Prediger am Laubhüttenfest, Esther an Purim. Das ist der Grund, warum diese Bücher in vielen Handschriften und in den masoretischen Ausgaben eine andere Stelle erhalten haben, als sie ursprünglich hatten. Daher halten die gedruckten Ausgaben gewöhnlich folgende Ordnung ein: Psalmen, Sprüche, Job, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esdras, Nehemias, Chronik. In manchen Ausgaben folgen die fünf Megilloth auch auf den Pentateuch.

In der Septuaginta ist die Reihenfolge eine andere als in der hebräischen Bibel (abgesehen davon, daß sie mehr Bücher enthält als die jetzige hebräische Bibel). Der Codex Vaticanus hat folgende Ordnung: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter, Ruth, die vier Königsbücher, die zwei Bücher der Paralipomena, Esdras (d. h. das dritte apokryphe Buch Esdras, das die Griechen als erstes Buch Esdras bezeichnen, und das kanonische Buch Esdras, mit dem sie das Buch Nehemias verbinden), die Psalmen, die Sprichwörter, der Prediger, das Hohelied, Job, die Weisheit Salomons, die Weisheit Sirachs, Esther, Judith, Tobias, Oseas, Amos, Michäas, Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, Isaias, Jeremias, Baruch, die Klagelieder des Jeremias, der Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel. Die Machabäerbücher fehlen in dieser Handschrift.

Bei griechischen Kirchenschriftstellern findet sich häufig die Einteilung in historische, poetische (βίβλοι στιχηραί) und prophetische Bücher, jedoch ohne feste Ordnung innerhalb der einzelnen Klassen. In der Sixtinischen Septuagintaausgabe ist die Reihenfolge eine etwas andere als im Cod. Vatic. Bis auf Esdras stimmen beide überein; von dort an hat die Sixtina folgende Ordnung: Tobias, Judith, Esther, Job, Psalmen, Sprichwörter, Ekklesiastes, Hoheslied, Weisheit Salomons, Weisheit Sirachs; hierauf die Reihe der kleinen und der großen Propheten in derselben Weise wie der Cod. Vatic. und am Schluß das erste, das zweite und das dritte Buch der Machabäer. Eine eigene Ordnung hat auch die venetianische Septuaginta von 1518, die sog. Aldina. Bis Esdras ist die Reihenfolge wie im Cod. Vatic.; dann aber zählt sie in folgender Weise: Esther, Tobias, Judith, Job, Psalmen, Sprichwörter, Ekklesiastes, Hoheslied (dieses fehlt im Verzeichnis, ist aber im Text vorhanden), Weisheit Salomons, Weisheit Sirachs, Isaias, Jeremias, Baruch, Klagelieder des Jeremias, Brief des Jeremias, Ezechiel, Daniel, Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, das erste, das zweite und das dritte Buch der Machabäer. In diesen beiden Druckausgaben sind die Bücher offenbar je nach ihrem Inhalt zusammengestellt (geschichtliche, didaktische, prophetische Bücher); dabei sollten die Machabäerbücher als Überleitung zum Neuen Testament den Schluß des alttestamentlichen Kanons bilden. Innerhalb der einzelnen Klassen war für die Anordnung die vermeintliche Chronologie der Entstehung maßgebend. Für die Reihenfolge der historischen und didaktischen Bücher in der Sixtinischen Septuagintaausgabe ist vermutlich das Decretum de canonicis Scripturis des Konzils von Trient bestimmend gewesen, da die Sixtina für die genannten zwei Klassen dieselbe Aufeinanderfolge hat wie das Decretum. In den lateinischen Bibelhandschriften ist die Ordnung der Bücher mannigfaltig. Siehe darüber z. B. Berger, Hist. de la Vulg. 331 ff. Über Abteilung und Anordnung des äthiopischen Kanons in der älteren Zeit läßt sich ganz Sicheres nicht aussagen; es ist jedoch mit Recht anzunehmen, daß er 47 Bücher in zwei Abteilungen umfaßte, nämlich 8 „Gesetzbücher" und 39 „prophetische Bücher". Zur ersten Klasse gehörten der Pentateuch, Josue, Richter, Ruth, zur zweiten das Buch der Jubiläen, vier Königsbücher, Henoch, Job, Psalmen, fünf salomonische Schriften, Isaias, Jeremias, Daniel, Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, zwei Bücher Esdras (d. h. das vierte und das dritte Buch Esdras; die Bücher Esdras und Nehemias wurden später hinzugefügt), zwei Bücher der Paralipomena, Judith, Tobias, Esther, drei Machabäerbücher (nach äthiopischer Auffassung, nicht die kanonischen Machabäerbücher). Später wurde das äthiopische Alte Testament in der Regel in vier Klassen zerlegt: Gesetz (= Oktateuch), Könige (= historische Bücher), Salomon (= didaktische Bücher), Propheten (= prophetische Bücher). — Baumstark im OChr 1905, 162; vgl. auch Dillmann in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft von H. Ewald 1853, 144.

Die Anordnung der Bücher in den Handschriften der Peschitthо ist verschieden. Der Codex Ambrosianus, den Ceriani herausgab, enthält die Bücher des Alten Testamentes in dieser Ordnung: Pentateuch, Job, Josue, Richter, Bücher Samuels, Psalmen, Bücher der Könige, Sprüche, Weisheit, Prediger, Hoheslied, Isaias, Jeremias, Klagelieder, Brief Jeremiä, erster und zweiter Brief Baruchs (der zweite Brief Baruchs ist das Buch Baruch), Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten in der Reihenfolge der hebräischen Bibel, Daniel mit der Erzählung von Bel und der Schlange, Ruth, Susanna, Esther, Judith,

Ekklesiastikus, Paralipomena, die Apokalypse Baruchs, das vierte Buch Esdras, Esdras, Nehemias, fünf Machabäerbücher (das 5. Machabäerbuch ist das 6. Buch des Jüdischen Krieges von Flavius Josephus). Die Bücher Samuels, die der Könige, die Paralipomena, Esdras und Nehemias sind nicht abgeteilt. Andere Handschriften anders. In der Ausgabe von Lee ist die Reihenfolge der Bücher folgende: Genesis, Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Job, Josue, Richter, Bücher Samuels, Bücher der Könige, Paralipomena, Psalmen, Sprüche, Prediger, Ruth, Hoheslied, Esther, Esdras, Nehemias, Isaias, Oseas, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, Jeremias (mit den Klageliedern), Ezechiel, Daniel (ohne die Zusätze der Septuaginta). — Ceriani, Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti, Mediolani 1876—1883. Über Handschriften der Peschittho vgl. z. B. Steph. Ev. Assemanus, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum t. I 2, Romae 1758, 1ff; Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum P. I, London 1870, 1ff 101ff; Derſ., A Catalogue of the Syriac Manuscripts in the library of the University of Cambridge I, Cambridge 1901, 20ff. Andere Literatur ſ. § 186.

Zweiter Abschnitt.

Die Bücher geschichtlichen Inhalts.

1. Der Pentateuch.

189. Pentateuch heißt das an der Spitze des Kanons stehende fünfteilige Geschichtswerk, das die Entwicklung der Offenbarung vom Anfang der Welt bis zum Einzug der Israeliten in Palästina darstellt.

Die Herkunft des Titels von πέντε und τεῦχος (ursprünglich Kasten für die Buchrolle, später Buch) ist leicht ersichtlich. Während die Griechen den adjektivischen Namen als Femininum gebrauchen (sc. βίβλος), steht er im Lateinischen meistens maskulinisch (sc. liber) und ist so in unsern Gebrauch übergegangen. Selten findet sich im Lateinischen die Form Pentateuchum. Die jüdische Benennung des Pentateuchs ist תּוֹרָה (Gesetz); ihr ist meistens eine nähere Bestimmung beigegeben, z. B. סֵפֶר הַתּוֹרָה (Gesetzbuch). In der Vulgata stehen die fünf Bücher ohne gemeinsamen Titel; in dem Decretum de canonicis Scripturis des Konzils von Trient werden sie als Quinque libri Moysis zusammengefaßt. Das spätere Judentum bezeichnete die einzelnen Bücher nach ihren Anfangsworten: 1. בְּרֵאשִׁית, 2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, 3. וַיִּקְרָא, 4. וַיְדַבֵּר (seltener בְּמִדְבַּר), 5. אֵלֶּה הַדְּבָרִים. Älter ist die Bezeichnung in der Septuaginta, die vermutlich auf alter hebräischer Vorlage beruht: 1. γένεσις κόσμου, 2. ἔξοδος Αἰγύπτου, 3. λευειτικόν, 4. ἀριθμοί, 5. δευτερονόμιον. Diese ist in die Vulgata übergegangen: Genesis, Entstehung der Welt oder Entstehungsgeschichte der Offenbarung; Exodus, Auszug aus Ägypten; Leviticus, priesterliches Gesetz; Numeri, Bericht über zwei Volkszählungen; Deuteronomium, zweites Gesetz oder neue Einschärfung des Gesetzes.

Von allen Namen des Gesamtwerkes ist der hebräische der zutreffendste, insofern die Aufgabe des Pentateuchs in der schriftlichen Übermittlung jener Offenbarungsform zu erblicken ist, die auch in der Kirche (nach Gal 3, 5) das

Gesetz (lex, νόμος) heißt. Die Mitteilung des Gesetzes geschieht im Pentateuch nicht systematisch, sondern historisch. Das zweite, dritte und vierte Buch enthalten den Bericht über die Verkündigung des Gesetzes sowie über die Tatsachen, die damit unmittelbar zusammenhängen; das erste Buch gibt die geschichtliche Begründung des Gesetzes, d. h. es erzählt alle jene älteren Offenbarungstatsachen, als deren Fortsetzung und Abschluß es erscheint; das fünfte Buch endlich berichtet die von Moses feierlich vorgenommene Einführung des Gesetzes.

Lediglich nach dieser Bestimmung richtet sich die Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten. Der Pentateuch ist daher weder eine Weltgeschichte noch eine jüdische Volksgeschichte, obwohl er für solche Geschichtsdarstellungen die wichtigsten Beiträge enthält; er ist nichts anderes als eine Religionsgeschichte. Für jede andere Betrachtung bietet er die auffallendsten Lücken, indem über lange Zeitabschnitte, in denen die Gesetzentwicklung keine Fortschritte gemacht hat, mit Stillschweigen oder nur mit ganz kurzen Bemerkungen hinweggegangen ist. So enthält das eine erste Kapitel des Buches Exodus die Geschichte von mehreren hundert Jahren, und über achtunddreißig Jahre des Wüstenzuges auf der Sinaitischen Halbinsel wird gar nichts berichtet. Auch der Chronologie ist bloß eine untergeordnete Bedeutung beigelegt; eine Zeitrechnung von bestimmtem Anfangspunkte aus ist nicht durchgeführt, und die vorkommenden Zeitbestimmungen haben nur für den Zusammenhang ihre Bedeutung.

Was den Inhalt des Pentateuchs betrifft, so bildet der Anfang der Genesis, der Abschnitt 1, 1 bis 2, 3, als übersichtliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte die Einleitung zur Geschichte der übernatürlichen Offenbarung überhaupt, insbesondere soweit sie in der Genesis enthalten ist. Den übrigen Inhalt hat schon der Verfasser in zehn Teile geschieden, die jeweils durch die Überschrift: . . . אֵלֶּה תוֹלְדוֹת, „das ist die Geschichte von . . .“ eingeleitet werden. I. Geschichte des Himmels und der Erde, d. h. des Menschengeschlechts, nachdem die Erschaffung dieser sichtbaren Welt durch Gott vollendet war: 2, 4 bis Kap. 4; II. Geschichte Adams, die Genealogie in der Linie Seths und ihre Vermischung mit der Linie Kains: 5, 1 bis 6, 8; III. Geschichte Noes, d. i. die Erzählung von der Sündflut und dem Bunde Gottes mit dem neuen Geschlecht: 6, 9 bis Kap. 9; IV. Geschichte der Söhne Noes, die Völkertafel und ihre Begründung, d. i. die Erzählung von der Völkerteilung: 10, 1 bis 11, 9; V. Geschichte Sems, Genealogie bis auf Thare, den Vater Abrahams: 11, 10—26; VI. Geschichte Thares, insbesondere seines Sohnes Abraham: 11, 27 bis 25, 11; VII. Geschichte Ismaels: 25, 12—18; VIII. Geschichte Isaaks und seiner Familie: 25, 19 bis Kap. 35; IX. Geschichte Esaus und der Edomiter: Kap. 36; X. Geschichte Jakobs, insofern sie durch Josephs Geschichte bestimmt wird: Kap. 37 bis Kap. 50. Es ist unschwer zu erkennen, daß I—IV die Geschichte der gesamten, unzerteilten Menschheit, V—X aber die Geschichte des einen auserwählten Volkes darstellen.

Das zweite Buch, die Exodus, erzählt I. die Vorgänge, die den Auszug aus Ägypten veranlaßten (Kap. 1 bis 12, 36): das Heranwachsen der Familie Jakobs oder Israels zu einem Volke: 1, 1—7; dessen Bedrückung durch die Ägypter: 1, 8—22; die Geschichte Moses': 2, 1—22; Gottes Auftrag an Moses, die Israeliten aus Ägypten zu führen: 2, 23 bis Kap. 4; die Erzwingung des Auszuges durch Plagen über Ägypten, die Ein-

setzung des Paschafestes: Kap. 5 bis 12, 36; II. den Auszug aus Ägypten (12, 37 bis Kap. 18): den Beginn des Auszuges, die Bestimmung über den rein israelitischen Charakter der Paschafeier, die Heiligung der Erstgeburt: 12, 37 bis 13, 16; den Zug des Volkes, den Untergang der Ägypter im Roten Meere, die wunderbare Führung Gottes bis zum Sinai: 13, 17 bis Kap. 18; III. die Gründung der alttestamentlichen Theokratie und die Errichtung des Heiligen Zeltes (Kap. 19 bis Kap. 40): die Gesetzgebung auf dem Sinai und die Grundzüge des Gesetzes: Kap. 19 bis Kap. 31; den Abfall des Volkes zum Apisdienste und die dadurch bedingte Erneuerung des Bundes zwischen Gott und dem Volke: Kap. 32 bis Kap. 34; die Errichtung des Heiligen Zeltes: Kap. 35 bis Kap. 40.

Das dritte Buch, Levitikus, enthält sämtliche Gesetze von rein liturgischem Charakter: Kap. 1 bis Kap. 7; 10, 8 bis Kap. 27; dazwischen den Bericht über die Einweihung der Priester und des Hohenpriesters sowie über eine dadurch hervorgerufene Empörung: 8, 1 bis 10, 7.

Das vierte Buch, Numeri, führt die Geschichte des Wüstenzuges vom Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Ägypten bis zum Ende des vierzigsten Jahres fort. I. Die Vorbereitungen zum Aufbruch vom Berge Sinai (Kap. 1 bis 10, 10): Zählung des Volkes und Lagerordnung: 1, 1 bis 3, 4; Bestimmung der Leviten zum heiligen Dienste: 3, 5 bis Kap. 4; Einrichtung von Schuld- und Rügeopfer: Kap. 5, sowie des Nasiräertums: 6, 1—21, und des priesterlichen Segens: 6, 22—27; Opfer der Stammesfürsten und Einweihung der Stiftshütte: Kap. 7; Weihe der Leviten: Kap. 8; Feier des Paschafestes im zweiten Jahre nebst den daran geknüpften Vorschriften: 9, 1—14; Vorbemerkungen über den Zug durch die Wüste: 9, 15 bis 10, 10. II. Der Zug der Israeliten vom Berge Sinai bis in die Moabitische Ebene (10, 10 bis Kap. 21): Zug durch die Wüste Pharan unter fortwährenden Hindernissen, die der unbeständige Sinn der Israeliten bereitet, bis zur Grenze des Gelobten Landes: 10, 11 bis Kap. 12; Aussendung von Kundschaftern: Kap. 13; Murren des Volkes bei deren Bericht und Strafurteil Gottes, daß das Volk in der Wüste sterben muß: Kap. 14; neue Gesetze: Kap. 15; Empörung Kores und vieler anderer gegen Moses und Aaron und schreckliche Strafe dafür: Kap. 16; Bestätigung von Aarons Priestertum: Kap. 17; weitere Gesetze über Amt und Einkünfte der Priester und der Leviten, die rote Kuh, das Reinigungswasser: Kap. 18 bis Kap. 19; Marias Tod, Murren wegen Wassermangels, Wasser aus dem Felsen, Feindseligkeit Edoms, Aarons Tod: Kap. 20; Sieg über die Chanaaniter, Widerspenstigkeit, Strafe durch Brennschlangen, die eherne Schlange, Überwindung der ostjordanischen Könige: Kap. 21. III. Das Volk in der Moabitischen Ebene (Kap. 22 bis Kap. 36): Balaams Segen anstatt des Fluches: Kap. 22 bis Kap. 24; Sünde der Israeliten und Strafe dafür: Kap. 25; neue Zählung des Volkes: Kap. 26; Erbschaftsgesetz: 27, 1—11; Ernennung Josues zu Moses' Nachfolger: 27, 12—23; Opfergesetze: Kap. 28 bis Kap. 29; Bestimmungen über Gelübde: Kap. 30; Sieg über die Madianiten und reiche Beute: Kap. 31; Verteilung des Ostjordanlandes an Ruben, Gad und (halb) Manasse: Kap. 32; nachträgliches Verzeichnis der wichtigsten Stationen des Wüstenzuges: 33, 1—49; Befehl, die Chanaaniter auszurotten: 33, 50—56; Beschreibung des Gelobten Landes: 34, 1—15; Gottes Anordnung zur Verteilung des Landes, Levitenstädte und Freistädte: 34, 16 bis Kap. 35; Gesetz von den Ehen der Erbtöchter: Kap. 36.

Das fünfte Buch, Deuteronomium, enthält drei Ermahnungsreden, die Moses am Schluß des Wüstenzuges im Angesichte des Gelobten Landes an das Volk richtet, um das Gesetz einzuschärfen, teilweise zu wiederholen und für die bevorstehenden neuen Verhältnisse zu modifizieren: Kap. 1 bis Kap. 30; Moses' letzte Anordnungen, seinen letzten Segen über Israel und seinen Tod: Kap. 31 bis Kap. 34.

190. Der Pentateuch ist nach einem einheitlichen Plane angelegt. Diese Einheit weist auf einen einzigen Verfasser hin.

Der Pentateuch ist ein Gesetzbuch. Die Einheit seiner Komposition zeigt sich darin, daß dieser Zweck stets hervortritt. Die geschichtlichen Mitteilungen haben sämtlich nur auf das Gesetz Bezug. Klar ist dies bei jenen Angaben, die direkt von der Aufstellung des Gesetzes erzählen. Allein auch der sonstige geschichtliche Inhalt des Pentateuchs ist durch das Gesetz bedingt und durch seine Bedeutsamkeit gefordert. Voraussetzung beim Gesetze war die vollständige Abschließung der Juden gegen alle andern Völker sowie der Besitz eines Landes, in dem die religiöse Eigentümlichkeit der jüdischen Nation unangefochten bewahrt bleiben konnte. Die Wichtigkeit des Gesetzes aber beruhte einerseits auf dem geschichtlichen Recht, das seine Einrichtungen durch Verjährung gewonnen hatte, anderseits auf seinem prophetischen Charakter, durch den die Juden immer erinnert wurden, daß sie eine Mission für die Zukunft und zum Heil aller Völker besäßen. Gerade um diese vier Momente dem wankelmütigen Sinne der Juden stets von neuem einzuprägen, erschien ein geschriebenes Gesetz notwendig. So erklärt sich der Plan, der dem ganzen Pentateuch zu Grunde liegt: außer dem Wortlaut des Gesetzes findet sich in ihm nur das verzeichnet, was die Juden in ihrer Sonderstellung zu den übrigen Völkern, in ihrer Anhänglichkeit an das Land Palästina, in der Ehrfurcht gegen ihren Kultus und in ihren messianischen Hoffnungen erhalten sollte.

Es ist leicht, diese vierfache Rücksicht durch die Geschichtserzählung des Pentateuchs hindurch gleichsam als Leitfaden zu verfolgen. Namentlich läßt die Genesis als Vorgeschichte des Gesetzes diesen Pragmatismus erkennen. In fortwährender Aussonderung und Beschränkung gelangt hier der Verfasser bis zu den Anfängen jener Entwicklung, welche die Gesetzgebung direkt einleitete. Erst die Geschichte der Welt (1, 1 bis 2, 3), dann die Geschichte der Erde (2, 4—14), hierauf die Geschichte der Menschheit (2, 15 bis 9, 29). Bei der Teilung der Menschheit (10, 1 bis 11, 9) beschränkt sich die Erzählung auf die Linie Sems (11, 10—26), und hier im einzelnen wieder auf den Stamm Thares (11, 27—32). Aus diesem ist es bloß die Familie Abrahams, bei der die Darstellung bleibt (12, 1 bis 25, 11); wieder wird der Abstamm Keturas (25, 1 bis 6) und der Abstamm Agars (25, 12—18) aus der Betrachtung ausgeschieden, und die Geschichte bleibt bei Isaak (25, 19 bis 35, 29). Von dessen Nachkommen werden Esau und die Edomiter nur erwähnt, um ihre Stellung zu den Israeliten aufzuweisen (36, 1—43), und die Erzählung beschränkt sich auf Jakob und seine zwölf Söhne. In deren Übersiedlung nach Ägypten wird der Ratschluß Gottes zur Aussonderung der israelitischen Nationalität durch wunderbare Fügungen dokumentiert (37, 1 bis 47, 31), und bei Jakobs Segen erscheinen schon die Geschicke aller Stämme im Lichte der Weissagung (48, 1 bis 49, 32). Sämtliche Völker, mit denen der auserwählte Stamm in Berührung kommt, erweisen sich ihm feindselig (12, 10—20; 14, 1 ff; 19, 4

bis 11; 20, 1—18; 26, 12—22; 29, 14—26; 31, 36—42; 34, 1—5) — Grund genug, die Berührung mit Ausländern zu fliehen. Während die Genesis diesen einen Gesichtspunkt unverrückt festhält, ist seit der Erwähnung Abrahams auch das Recht der Israeliten auf den Besitz Palästinas stets berücksichtigt worden; die Rechtstitel beruhen nicht bloß auf göttlicher Anordnung (12, 1 7; 13, 15; 15, 7 16 18; 17, 8; 28, 13; 35, 12), sondern auch auf naturrechtlichen Grundsätzen (12, 6—8; 14, 13 ff; 20, 15; 21, 32 34; 23, 3—20; 26, 17 ff 31; 33, 19), und den Chanaanitern hat das Land von Rechts wegen aberkannt werden müssen (13, 13; 15, 16; 18, 20 ff; 19, 4 ff; 34, 2). Noch ausführlicher wird das geschichtliche Recht des Gesetzes nachgewiesen. Schon bei der Weltschöpfung ist in dem Sechstagewerk der uranfängliche Grund der Sabbatsheiligung als der wichtigsten jüdischen Observanz angegeben (1, 1 bis 2, 3); durch die Darstellung von dem ursprünglichen Zustande der Menschheit und dem Sündenfall (2, 4 bis 3, 24) wird die Notwendigkeit des Gesetzes als eines Zuchtmeisters einleuchtend. Weiter sind alle Einrichtungen des Gesetzes schon von den Vorfahren der Israeliten geübt: Opfer 4, 3; 8, 20, Altäre 7, 20; 12, 7 8; 13, 18; 26, 25; 33, 20; 35, 7, Reinheitsgesetze 7, 2; 8, 20, Beschneidung 17, 9 ff, Unauflöslichkeit der Ehe 2, 23; 12, 17; 16, 9; 20, 1 ff; 26, 6 ff, Zehnten 14, 20; 28, 22 (vgl. 47, 22 ff), Gelübde 28, 20. Auf Grund eines göttlichen Gesetzes (9, 3 4) hat von jeher ein Bund zwischen Gott und Menschen bestanden (9, 9; 15, 18; 17, 2). Die Übertretung des göttlichen Gesetzes ruft Gottes Gerechtigkeit zu furchtbaren Strafen auf (3, 16—19; 6, 5 ff; 7, 21—23; 9, 25; 11, 8; 19, 24), während sämtliche geistigen und zeitlichen Güter, die den Israeliten verheißen sind, als Lohn für den Glauben und den Gehorsam ihrer Väter anzusehen sind (12, 1 ff; 15, 6 bis 18, 19; 20, 17; 22, 16; 26, 5 24; 28, 4; 32, 29). Das letzte Ziel aller Gottesleitung bleibt endlich die zu erwartende Erlösung durch einen göttlichen Heiland, der immer deutlicher erst als Mensch (3, 15), dann als Semit (9, 25—27), als Nachkomme Abrahams (12, 3; 18, 18; 22, 18), Isaaks (26, 4), Jakobs (28, 14), endlich Judas (49, 10) dargestellt wird. So entspricht die Genesis durch planmäßige Auswahl und Darstellung ihres Inhaltes ganz der Bestimmung, eine geschichtliche Einleitung zum Gesetz zu bilden. Noch näher geht auf denselben Zweck das Buch Exodus ein. Sein Inhalt sind die göttlichen Vorbereitungen zur Erteilung des Gesetzes und die Bundesschließung selbst. Hierbei zeigen die Bedrückungen der Israeliten durch die Ägypter wieder die Notwendigkeit, einen Gegensatz zu den heidnischen Völkern zu bewahren (1, 1 bis 2, 15; 5, 1—21). Neue Verheißungen Gottes bestätigen die göttliche Absicht, Palästina den Juden als Eigentum zu geben (3, 8 17; 6, 8), und die Strafen, denen der widerstrebende Pharao samt seinem Volke verfällt, lassen den Ernst dieses göttlichen Ratschlusses erkennen (7, 8 bis 10, 29; 12, 29—36; 14, 1—31). Schon vor Erteilung des Gesetzes erscheint die Beschneidung als strenge Forderung Gottes (4, 24—26); die Paschafeier, als Mittelpunkt des jüdischen Kultus, sowie die Heiligung der Erstgeburt erhalten ihre Begründung durch das wichtigste Ereignis aus der ganzen jüdischen Geschichte (12, 1 bis 13, 16); dagegen tritt die messianische Weissagung hier hinter den Typus zurück, den die Paschafeier mit allen ihren Einzelheiten bildet. Der Bericht über die Paschafeier macht schon den Anfang zur Aufzeichnung des Gesetzes selbst. Dieses wird im Buch Levitikus in aller Ausführlichkeit nach seiner religiösen Seite dargelegt. Das Buch Numeri fügt hierzu den politischen Teil des Gesetzes und die sozialen Einrichtungen des Volkes sowie

den Bericht über die Anerkennung des Gesetzes (7, 1 ff). Was außerdem in diesem Buche erzählt wird, dient wieder dem leitenden Gedanken. Die Statistik der Familien (1, 1 bis 4, 49; 26, 1 bis 27, 11) sowie die Geschichte Balaks und Balaams (22, 2 bis 25, 18) sollen das nationale Bewußtsein des Volkes erheben; die Aussendung und die Strafe der Kundschafter (13, 1 bis 14, 38), die Besitznahme des Ostjordanlandes (21, 21—35), dessen Überweisungan Ruben, Gad, (halb) Manasse (32, 1—42), das Gesetz zur Vertilgung der Chanaaniter (33, 50—56), die geographische Abgrenzung Palästinas und die Einsetzung einer Kommission zur Landesverteilung (34, 1—29) zeigen den Willen Gottes, daß die Juden nur in Chanaan ihre Bestimmung erfüllen sollen. Die schweren Strafen, die für die Auflehnung gegen die von Gott gesetzte Ordnung eintreten (Kap. 11 12 14; 15, 32 ff; 16, 25 ff), sind ernste Mahnungen, dem Gesetz treu zu bleiben. Die eherne Schlange endlich (21, 9) und die Weissagung Balaams (24, 17) müssen die Hoffnung auf den kommenden Messias wach erhalten. Da aber beim Wüstenzuge statt der rechten durch den Glauben geforderten Gesinnung vielmehr die bösartige Natur zu Tage getreten ist, die das Volk dem Gesetze entgegenstellt, so bedarf das Gesetz vor dem Einzug in das Gelobte Land einer neuen Einschärfung sowie der Anwendung auf die Verhältnisse, die durch den ruhigen Besitz Palästinas herbeigeführt werden müssen. Beides vollzieht Moses vor seinem Hinscheiden im Angesicht des verheißenen Landes. Diese feierliche Sanktion und neue Einführung des Gesetzes bildet den Inhalt des Deuteronomiums. Soweit dieses nicht Gesetzesworte enthält, wird darin aus dem Munde Moses' in immer neuer Mannigfaltigkeit die Aufrechthaltung der jüdischen Sondertümlichkeit, die Wertschätzung des palästinensischen Landes und die Bedeutsamkeit des Zeremonialgesetzes gelehrt, und als die ganze Hoffnung der Zukunft erscheint der Prophet, der gleich Moses aus den Stammesangehörigen Israels aufstehen soll (18, 15 ff).

Dem Zweck des Pentateuchs entspricht auch seine inhaltliche Teilung in eine sinaitische und moabitische Gesetzessammlung und Reden, die zugleich einen legislatorischen Gehalt haben. Die sinaitische Gesetzessammlung ist in den Büchern Exodus und Levitikus enthalten, denen als Einleitung die Genesis vorausgeschickt ist, die moabitische im Buche Numeri, die Reden im Deuteronomium.

Gegen die schriftstellerische Einheit des Pentateuchs spricht nicht der Umstand, daß er in fünf Bücher zerlegt ist; denn die Fünfteilung harmoniert insofern mit der erwähnten inhaltlichen Teilung, als die moabitische Gesetzgebung und die Reden in je einem Buche (Numeri und Deuteronomium) stehen und in der sinaitischen Gesetzessammlung (Exodus und Levitikus, mit der Genesis als Einleitung) die Gesetze liturgischen Charakters von den übrigen passend (im Buche Levitikus) abgetrennt sind. Die Fünfteilung an sich kann ursprünglich, sie kann auch spätere Zutat sein. Ebensowenig erleidet die schriftstellerische Einheit des Pentateuchs Abbruch durch die vier verschiedenen Arten der Darstellung, die sich in ihm bemerkbar machen: die erzählende, die gesetzgeberische, die rhetorische und die poetische Darstellung; denn Gesetze müssen eine andere sprachliche Form haben, als sie die geschichtliche Darstellung verwendet, und wieder andere Mittel der Sprache gebraucht der Redner. Jedem Schriftsteller steht es frei, in sein Werk poetische Stücke zu verweben, und so durfte von dieser Freiheit auch der Autor des Pentateuchs Gebrauch machen. Spätere Einschiebsel und Erweiterungen beeinträchtigen die ursprüngliche Einheit nicht. Siehe darüber § 196.

191. Nach inneren Kennzeichen ist der Pentateuch in der Zeit verfaßt, die zwischen der Verkündigung des Gesetzes auf Sinai und der Besitznahme Palästinas durch die Israeliten liegt.

Der wichtigste Grund für die Annahme dieser und keiner andern Abfassungszeit ist in den geographischen Anschauungen des Pentateuchs gelegen. Dem Verfasser und seinen ersten Lesern ist Ägypten vollständig bekannt. On (Gn 41, 45), Gosen (46, 28), Pithom, Raamses (Ex 1, 11), Succoth, Etham (13, 20), Pi Hachiroth, Migdol, Baalzephon (14, 2) werden so einfach erwähnt, daß auf beiden Seiten eine genaue Kenntnis der Örtlichkeit vorhanden gewesen sein muß. Ebenso wird die Bekanntschaft mit der Sinaitischen Halbinsel durchweg vorausgesetzt. Der Ausdruck וַיִּפְנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר, „sie wandten sich nach der Wüste hin" (Ex 16, 10), ist bloß bei gänzlicher Vertrautheit mit dem Wüstenaufenthalt verständlich. Ferner ist die Aufzählung der Stationen Nm Kap. 33 bloß als Anhaltspunkt für das Gedächtnis, nicht als Bericht oder Erzählung am Platze. Von Ägypten, als dem bekannten, werden die Merkmale hergenommen, womit chanaanitische Örtlichkeiten beschrieben werden. Die Schönheit und Fruchtbarkeit der Jordansau, die später vom Toten Meere bedeckt wurde, wird mit Ägypten verglichen: „Sie war wie der Garten Gottes, wie Ägypten", und zwar erstreckte sich die fruchtbare Gegend „bis daß man nach Segor kommt" (Gn 13, 10); der Rückweis auf Ägypten wird noch stärker, wenn man „Zoan" statt Segor liest: Die Jordansau war schön wie Ägypten, wenn man nach Zoan kommt, d. h. wie die Umgebung von Zoan. Hebrons Alter ist daraus zu erschließen, daß es „sieben Jahre vor der ägyptischen Stadt Zoan gegründet worden" (Nm 13, 23). Palästina dagegen wird vom Verfasser durchaus wie ein unbekanntes Land behandelt, in welchem die Leser erst noch zu orientieren sind; daher Ausdrücke wie „Hebron im Lande Chanaan" (Gn 23, 2 19), „Salem, die Stadt Sichems im Lande Chanaan" (33, 18), „Luz, im Lande Chanaan gelegen" (35, 6) — lauter Angaben, wie sie bei Einwohnern von Chanaan nicht denkbar sind. Die Gegenüberstellung von Ägypten und Chanaan Dt 11, 10 f zeigt klar, daß den Lesern (oder den Hörern der Rede) Ägypten bekannt, Chanaan dagegen nicht bekannt ist: „Das Land, in das du ziehst, um es in Besitz zu nehmen, ist nicht wie das Land Ägypten, aus dem du ausgezogen bist, das du, wenn du es mit dem Samen besät hattest wie einen Gemüsegarten, mit deinem Fuße bewässern mußtest" (d. h. mit Schöpfrädern, die mit dem Fuße getrieben wurden). Eine große Zahl von Bemerkungen über einzelne Teile Chanaans ist geschichtlicher Natur, und soweit sie nicht spätere Glossen sind, offenbar darauf berechnet, seinen künftigen Bewohnern mit ihrer Anhänglichkeit an die Altväter Interesse für das Land einzuflößen. Dahin gehören die Notizen über Bethel und Hai Gn 12, 8, Hebron 13, 18, Versabee 21, 31; 26, 23, über die Doppelhöhle bei Hebron 23, 19, über die verschiedenen Brunnen 26, 20—22, über Machanaim 32, 2, Pniel 32, 21, Salem 33, 18, über die Terebinthe bei Sichem 35, 4, die Klageeiche bei Bethel 35, 8, über Migdal Eder 35, 21, Atad und Ebel Mizraim 50, 10, Eschkol Nm 13, 24.

Ein anderer Grund für die angegebene Abfassungszeit ist in der Anordnung der einzelnen Gesetze zu suchen. Sie würde von einem späteren Schriftsteller gewiß aus eigenem Bedürfnis systematisch gegeben worden sein; hier aber erscheint sie als rein chronologisch, der jedesmaligen Veranlassung und Mitteilung entsprechend (s. § 189, besonders Numeri). Daher

kommt es vor, daß von ein und demselben Gesetz öfters die Rede ist, je nachdem darüber neue Bestimmungen bei verschiedenen Anlässen getroffen werden. Nur jemand, der als Augen- und Ohrenzeuge der Gesetzgebung beiwohnte, kann in dieser Weise die Aufzeichnung der so zahlreichen Gesetzesbestimmungen vorgenommen haben.

Ähnliches läßt sich wegen der überaus großen Genauigkeit der Geschichtserzählung innerhalb der vier späteren Bücher sagen. Sie enthalten eine Reihe unbedeutender Einzelheiten, wie sie nur unter dem Eindruck kürzester Vergangenheit behalten und niedergeschrieben zu werden pflegen. Solcher Art sind die genauen Zeitangaben Ex 15, 22; 16, 1; 19, 1—3; 40, 15; Lv 9, 1; Nm 10, 11; die Zahl der Brunnen und Palmen zu Elim Ex 15, 27, die Namen derer, welche die Leichname Nadabs und Abihus aus dem Heiligtum trugen, Lv 10, 4; die ausführliche Geschenkliste Nm Kap. 7; die Namen der beiden Verbrecher Nm 25, 14 15, und vieles andere. Zum Verständnis der vier späteren Bücher aber ist die Genesis die notwendige Voraussetzung.

Wiederholt kommt endlich bei den Gesetzen im Levitikus und den Numeri die Bemerkung vor, es solle etwas innerhalb oder außerhalb des Lagers geschehen. Diese Bemerkungen über das Lager sind nicht einfach historische Zugaben, sondern Bestandteile der betreffenden Gesetze; daher müssen diese niedergeschrieben sein zu einer Zeit, wo das Volk ein Lagerleben führte. Solche Stellen sind: Lv 4, 12 21; 13, 46; 14, 3 8; 16, 27 28; 17, 3; 24, 14 23; Nm 15, 35 36; 19, 2 ff.

192. Auch äußere Gründe machen es wahrscheinlich, daß der Pentateuch schon vor der Besitznahme Chanaans durch die Juden verfaßt war.

Soweit die Geschichte der Juden in Palästina verfolgt werden kann, erscheinen die im Pentateuch erzählten Begebenheiten als bekannt; vgl. z. B. Jos 3, 7 12; 4, 12; 11, 15 ff; 24, 2 ff; Richt 1, 20; 2, 1; 11, 12—28; 1 Sm 12, 6; 15, 2 6; 4 Kg 18, 31; die Psalmen 77 104—106 110; Os Kap. 12; Am 4, 11; 5, 25; Mich 7, 20. Freilich hätte die Kenntnis der angedeuteten Begebenheiten sich auch durch mündliche Mitteilung erhalten können; ebenso berechtigt ist aber die Annahme, daß sie auf urkundlicher Überlieferung beruht und somit auf den Pentateuch zurückgeht, da andere Schriften, die derartige Begebenheiten berichten, nicht bekannt sind. Wichtig ist, daß der Prophet Oseas Kap. 12 Rücksicht nimmt auf Gn Kap. 25 und 32, und zwar in ihrer jetzigen Textform.

Das im Pentateuch gegebene Gesetz ist in nachmosaischer Zeit bekannt und in Übung; siehe z. B. Richt 17, 13; 1 Sm 1, 3; 14, 33; 20, 26; 21, 4; 22, 18; 28, 6; 3 Kg 2, 28; 12, 32; Is 1, 13; 30, 29. Im Buche des Propheten Amos kommen Redewendungen vor, die zeigen, daß dem Propheten Amos der Wortlaut des Gesetzes bekannt war; insbesondere läuft die Aufzählung der Opfer Am 4, 4 f und 5, 22 parallel mit der Disposition des Opferrituals im Buche Levitikus Kap. 1—3 und 7, 11—21.

Die spätere hebräische Literatur trägt in überaus vielen Ausdrücken, Redensarten und Anspielungen eine so vollständige Abhängigkeit von dem Texte des Gesetzes zur Schau, wie sie nur bei dessen schriftlichem Vorhandensein gedacht werden kann. Dieser Sachverhalt läßt sich natürlich nur durch eingehende Textbetrachtung nachweisen; so sind z. B. aus Worten des Pentateuchs

zusammengesetzt die Rede des Engels Richt 2, 1—3 (vgl. Ex 23, 22—33; 34, 12 13 15; Nm 33, 55; Dt 7, 2 5 12), die Verkündigung des ungenannten Propheten Richt 6, 8—10 (vgl. Ex 20, 2), die Botschaft Jephtes Richt 11, 15—27 (vgl. Nm 20, 14 17).

Schließlich gibt für die schriftliche Fortpflanzung des mosaischen Gesetzbuches der Pentateuch selbst hinreichende Beweise.

193. Als Verfasser des Pentateuchs ist nach inneren Gründen Moses, der israelitische Heerführer in der Wüste, anzusehen.

Wenn der Pentateuch überhaupt während des Wüstenzuges verfaßt ist, so läßt sich als Verfasser kein geeigneterer als Moses denken. Kein Jude hatte so wie er Gelegenheit gehabt, sich die literarische Befähigung der Ägypter anzueignen (Ex 2, 10. Apg 7, 22), keiner auch hatte so den Gang der Gesetzgebung und Offenbarung verfolgen können wie er. Den Inhalt der Genesis, den er nicht nach eigenen Erlebnissen aufschreiben konnte, war er seiner Stellung nach am ehesten im stande auf authentische Weise zu sammeln. Die Wärme und Entschiedenheit, die sich in den Reden des Deuteronomiums ausspricht, offenbart sein eifriges Interesse, das Gesetz den Juden unvergeßlich zu machen. Hierzu mußte die schriftliche Aufzeichnung ihrer Natur nach als das geeignetste Mittel erscheinen. Der Pentateuch berichtet aber auch von dem ausdrücklichen Auftrag Gottes an Moses, die einzelnen Begebenheiten und Gesetzesbestimmungen aufzuschreiben, nicht bloß auf steinerne Tafeln (Ex 34, 27 28), sondern auch „in ein Buch" (LXX Ex 17, 14; oder nach Ansicht der Masoreten „in das Buch"). Daß Moses diesem Auftrage gemäß verfahren sei, wird wiederholt hervorgehoben. Nach Ex 24, 4 schrieb er אֵת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה, „alle Worte des Herrn" nieder; das Aufgeschriebene heißt 24, 7: סֵפֶר הַבְּרִית, „das Bundesbuch". Nach Nm 33, 2 führte Moses schon seit dem Auszuge aus Ägypten eine Art Tagebuch über den ganzen Wüstenzug. Im 31. Kapitel des Deuteronomiums ist verschiedenemale (V. 9 22 24 f) von einer schriftstellerischen Tätigkeit des Moses die Rede, deren Ergebnis im Pentateuch vorhanden sei. Wie die Angaben im einzelnen auszulegen sind, kann hier unerörtert bleiben. Jene Stellen des Pentateuchs, die von Moses als Schriftsteller reden, können mit Sicherheit stets nur auf einen Abschnitt gedeutet werden; jedoch darf die dort berichtete schriftstellerische Tätigkeit des Moses auf den ganzen Pentateuch ausgedehnt werden, da in ihm sachliche Einheit herrscht. Wer daher der Verfasser des einen Teiles ist, muß auch der Verfasser des andern sein. Moses erwähnt in seiner letzten Rede an das Volk ein geschriebenes Gesetz als eine allgemein bekannte Tatsache (Dt 28, 58 61; 29, 20 f; 30, 10). War zu der Zeit, als Moses dies aufzeichnete, ein geschriebenes Gesetz vorhanden, so ist ein anderer Autor davon als er selbst kaum denkbar.

194. Nach äußeren Zeugnissen ist ebenfalls von jeher Moses als Verfasser des Pentateuchs angesehen worden.

Bei Juden, Samaritanern, Christen und Mohammedanern ist die Überzeugung, daß Moses den Pentateuch niedergeschrieben habe, immer allgemein gewesen. Der Glaube der Christen gründet sich hierbei auf die Tradition der Juden, die sich bis in die erste Zeit nach Moses hinauf verfolgen läßt. Bemerkenswert ist die Erklärung, welche die Masoreten Ex 17, 14 durch die Punktation בַּסֵּפֶר, „in das Buch", geben; sie zeigt, daß in den ersten christ-

lichen Jahrhunderten allenthalben die Meinung herrschte, Moses habe den Pentateuch fortlaufend niedergeschrieben. Philo ist von der Abfassung des Pentateuchs durch Moses so überzeugt, daß er ihm sogar die Nachricht über seinen Tod (Dt Kap. 34) als prophetische Angabe zuschreibt (De vita Moysis 2, 8). Im Neuen Testament erscheint Moses' Urheberschaft als unwidersprochene Tatsache. Lk 16, 29 wird der Volksglaube mit den Worten ausgesprochen: „Sie haben Moses und die Propheten", d. h. deren Schriften; ebenso überführt der hl. Paulus Apg 28, 23 die Juden „aus dem Gesetze Mosis und aus den Propheten". Die Vorlesung des Pentateuchs in den Synagogen bezeichnet der hl. Jakobus (Apg 15, 21) den Juden gegenüber mit dem Ausdruck: „Moses wird an jedem Sabbat vorgelesen"; vgl. dazu 2 Kor 3, 15: „wenn Moses vorgelesen wird". Den am Pfingstfeste versammelten Juden führt der hl. Petrus Apg 3, 22 die Stelle Dt 18, 15 als Ausspruch Moses' an. Den nämlichen Glauben erkennt Philippus Jo 1, 46: „von dem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben haben". Ebenso berufen sich die Juden auf Moses, wenn sie den Heiland mit Gesetzeszitaten auf die Probe stellen wollen (Mt 19, 7; 22, 24), und zwar mit dem ausdrücklichen Zusatz: „Moses hat uns geschrieben" (Mk 12, 19. Lk 20, 28). Demgemäß führt auch Jesus, von dessen göttlicher Autorität vorerst abzusehen ist, die Gesetzesstellen des Pentateuchs auf Moses zurück (Mt 19, 8. Mk 1, 44; 7, 10; 10, 3. Lk 5, 14); er nennt das Gesetzbuch Mk 12, 26 „das Buch Mosis" und zitiert Mk 12, 26 und Lk 20, 37 die Stelle Ex 3, 6 mit dem Zusatze ἐπὶ τῆς βάτου, super (secus) rubum, d. h. „in der Parasche, die ‚der Dornbusch' heißt" (s. 1. Tl § 79). Daß er sich hierbei nicht durch bloße Akkommodation an den Volksglauben leiten läßt, besagt die Stelle Jo 5, 45 46: „Wer euch anklagt, das ist Moses, auf den ihr hofft. Denn wenn ihr Moses glaubtet, würdet ihr vielleicht auch mir glauben; von mir hat er ja geschrieben." Wie bestimmt die Jünger des Heilandes die nämliche Überzeugung festhielten, zeigen Lk 24, 27; Apg 26, 22; Röm 5, 13 14; 10, 5 19, besonders auch Offb 15, 3, wo „das Lied Moses', des Dieners Gottes" erwähnt wird. Ähnlicherweise wird die Stelle Dt 32, 26 im zweiten Machabäerbuch 7, 6 mit den Worten angeführt: „wie es Moses in seinem gegen sie zeugenden Liede kundgetan hat". Ekkli 24, 32 wird das „Gesetz, welches Moses dem Hause Jakobs als Erbteil vermacht" (33), „das Buch des Bundes mit dem höchsten Gott" genannt. Schon nach diesen klaren Aussprüchen sind auch die nachexilischen Anführungen vom „Gesetze Gottes" (Neh 10, 30 [29]), vom „Gesetz Mosis" (2 Par 23, 18. Esdr 3, 2), vom „Buche, dem Gesetze Mosis" (2 Par 25, 4) dahin zu verstehen, daß Moses als Verfasser des vorhandenen Gesetzbuches angesehen wurde. Noch bestimmter zeigen dies Ausdrücke wie 2 Par 35, 12 כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר מֹשֶׁה, „gemäß dem, was in Moses' Buch geschrieben ist", Esdr 6, 18 כִּכְתָב סֵפֶר מֹשֶׁה, „nach dem Inhalt des Buches Mosis", Neh 13, 1 נִקְרָא בְּסֵפֶר מֹשֶׁה, „man las im Buche Mosis". Ob 2 Par 34, 14 סֵפֶר תּוֹרַת־יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה heißen soll „das Buch des durch Moses gegebenen Gesetzes des Herrn" oder „das Gesetzbuch des Herrn von der Hand Mosis", läßt sich grammatisch nicht feststellen (die erstere Fassung scheint vorzuziehen zu sein); doch setzt nach den übrigen gleichzeitigen Stellen jedwede Deutung die Verfasserschaft Mosis für das Gesetzbuch voraus. Aus exilischer Zeit muß der Ausdruck Bar 2, 2 und Dn 9, 11 13: „geschrieben im Gesetze Mosis" den Stellen bei Esdras entsprechend verstanden werden. 4 Kg 14, 6 und 3 Kg 2, 3 wird mit der Bezeichnung: „nach dem, was im Gesetzbuch Mosis (bzw. im Gesetze Mosis) geschrieben ist", das Vorhandensein des

Gesetzbuches schon bis auf Davids Zeit hinauf konstatiert. Aus der Richterzeit findet sich keine direkte Berufung auf das geschriebene Gesetz. Desto häufiger wird im Buch Josue „das Buch dieses Gesetzes" (1, 8; vgl. 8, 34), „das Buch des Gesetzes Mosis" (8, 31; 23, 6) angeführt. Nach 9, 27 lebte der Verfasser dieses Buches wenigstens vor Sauls Königszeit (vgl. 2 Sm 21, 1 ff), und nach 5, 1 war er mit bei denen, die über den Jordan zogen. Sicher bestand also auch in den ersten Jahrhunderten nach Moses' Tod ein geschriebenes Gesetzbuch, das die von Moses herrührenden Gesetze enthielt. Dieses aber muß der Pentateuch gewesen sein; denn alle Einrichtungen, die in damaliger Zeit beim jüdischen Volke zu Recht bestanden, entsprechen den Bestimmungen des Pentateuchs. Obwohl nun die bezüglichen Ausdrücke aus vorexilischer Zeit nicht direkt den Glauben an die mosaische Abfassung des Pentateuchs beweisen, so kann doch wegen der oben angeführten Gründe nicht bezweifelt werden, daß zu jeder Zeit des israelitischen Volkslebens Moses als der Verfasser des Pentateuchs betrachtet wurde. Als Beweis hierfür tritt auch die Tradition der Samaritaner ein. Sie spricht Moses bestimmt die Abfassung des Pentateuchs zu und beschuldigt Esdras, in den Pentateuch Fälschungen gebracht zu haben. Da nun der Pentateuch im Reiche Israel schon seit dessen Beginn bekannt gewesen sein muß, so ist die Überlieferung der Samaritaner von besonderer Bedeutung (vgl. 1. Tl § 89).

195. Hiermit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Moses schon ältere Schriftstücke vorgefunden und sie in seine eigene Darstellung aufgenommen hat.

Sicher waren die Schreibkunst und die schriftlichen Geschichtserzählungen schon lange vor Moses in Übung. Ist jene auch nicht so alt wie die Sprache und die Menschheit selbst, so gibt es doch noch heute babylonische und ägyptische Schrifttexte, welche tausend und mehr Jahre vor Moses angefertigt sind. Gerade in Ägypten bestand schon in sehr alten Zeiten eine lebhafte literarische Tätigkeit; ihre erste Periode wird um das Jahr 3000, die zweite um das Jahr 2000, der Anfang der dritten um das Jahr 1400 angesetzt. Eine derartige Tätigkeit kann auf die Juden, die seit Josephs Zeiten in so enger Beziehung zu Ägypten standen, nicht ohne Einfluß gewesen sein. Schon aus Abrahams Geschichte ist bekannt, daß ein reger Verkehr zwischen Vorderasien und Ägypten bestand, und auch die einheimischen Geschichtsquellen bezeugen die enge Verbindung des Niltales mit den benachbarten Landstrichen Asiens. Nicht minder deutet darauf hin die Entstehung der semitischen Schrift aus der ägyptischen. Im Pentateuch steht Gn Kap. 1 bis 2, 3 als Einleitung zu dem eigentlichen Text, der bei 2, 4 als gegliederte Reihe mit fortlaufenden Überschriften anfängt. Zweifellos ist diese Einleitung ein Dokument, das seit uralten Zeiten über die Entstehung der sichtbaren Welt sichere Auskunft gab. Die „Geschichte Noes" 6, 9 ff hat durchaus den Charakter eines Tagebuches; die Stammesregister z. B. im 5., 11. und 22. Kapitel der Genesis sind gewiß bei den einzelnen Stämmen auch schriftlich fortgeführt worden; das „Lied Lamechs" Gn 4, 23 ist sicherlich eine wörtliche Wiedergabe alter schriftlicher Tradition. Noch mehr gilt dies von der Erzählung im 14. Kapitel der Genesis und ist mit Recht auch im 23. Kapitel zu vermuten. Der erste hebräische Geschichtschreiber schließt sich demnach von der im Altertum allgemeinen Sitte nicht aus, Stellen aus vorhandenen Quellen wörtlich aufzunehmen (s. am Schluß von § 201 die Entscheidung der Bibelkommission Nr 3).

196. Sicher ist auch, daß in den heutigen Pentateuch Zusätze und kritische Änderungen aus *nachmosaischer* Zeit aufgenommen sind.

Als Zusätze zum ursprünglichen Text des Pentateuchs sind eine Anzahl *historische* Angaben kenntlich, z. B. Nm 27, 14; Dt 3, 8b 11 14 und vor allem der Schluß des Deuteronomiums, der von den letzten Anordnungen, dem Tode und dem Begräbnis Moses' handelt (Kap. 31—34; nur das Lied Kap. 32 rührt von Moses her). Auch die einleitenden Bemerkungen zu den zwei ersten Reden Moses' Dt 1, 1—5 und 4, 44—49 sind als spätere Einschaltungen anzusehen.

Andere Zusätze beziehen sich auf *Gesetze*. Sie ergeben sich zuweilen aus der Vergleichung jener Stellen, die über ein und dasselbe Gesetz handeln, z. B. über den Zehnten Lv 27, 30—33; Nm 18, 21—32; Dt 12, 6 11 17; 14, 22—29; 26, 12—15, indem einige Bestimmungen Verhältnisse der nachmosaischen Zeit voraussetzen; zuweilen auch aus dem Inhalt der betreffenden Stelle allein, z. B. Lv 25, 32—34. Daß Josue und Samuel der pentateuchischen Gesetzessammlung neue Verordnungen eingefügt haben, lehrt die Heilige Schrift ausdrücklich: Jos 24, 26; 1 Sm 10, 25.

Ferner sind *kritische* Veränderungen an dem Pentateuch vorgenommen: alte Ausdrücke und Formen wurden durch neue ersetzt; Glossen allerlei Art (auch unrichtige) drangen in den Text ein; Eigennamen, insbesondere solche von Ortsbezeichnungen, wurden proleptisch eingefügt oder an Stelle des alten Namens gesetzt, z. B. Gn 12, 8 Bethel, 13, 18 Hebron (falls Hebron nicht alter Name ist), Nm 14, 45 Horma. Auch die Bezeichnungen für Gott repräsentieren in kritischer Beziehung nicht den ursprünglichen Bestand der Gottesnamen. Dies ergibt sich bei Vergleichung des hebräischen Textes mit alten Übersetzungen aus der Tatsache, daß an einigen Stellen unbedingt der Zusammenhang einen andern Gottesnamen fordert, als der jetzige hebräische Text ihn bietet, z. B. Gn 16, 11, sowie auch daraus, daß die Bezeichnung Jahve für Gott erst dem Moses von Gott geoffenbart wurde (Ex 3, 13—15). Wird nun in Betracht gezogen, daß erst zur Zeit des Propheten Isaias der Name Jahve populär wurde, so ist es wissenschaftlich gerechtfertigt anzunehmen, daß die Einführung des Namens Jahve in die Genesis und der häufige Gebrauch in den vier letzten Büchern des Pentateuchs erst der Zeit des Propheten Isaias angehört.

Die beschriebenen sachlichen Zusätze und kritischen Änderungen tun der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs keinen Eintrag, im Gegenteil, sie erhärten den mosaischen Ursprung des Ganzen.

197. Es ist daher die Behauptung irrig, im Pentateuch fänden sich viele einzelne Angaben, wegen deren die Abfassung des ganzen Buches in die Zeit *nach Moses* zu versetzen sei.

Die Behauptung, daß Moses den Pentateuch verfaßt habe, ist nicht so zu verstehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers von Moses herrühre, sie hat vielmehr folgenden Sinn: der Pentateuch ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, die dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des alttestamentlichen Gesetzbuches bilden. Diese Unterscheidung von nichtmosaischen Bestandteilen im Pentateuch gegenüber seinem wesentlichen Bestande,

der auf Moses fußt, macht auch die Bibelkommission in ihrer Entscheidung vom 27. Juni 1906, Nr 4 (s. am Schluß von § 201).

Die einseitige Hervorhebung von Stellen, die als Zutaten einer späteren Zeit angesehen werden müssen, hat es den Gegnern der mosaischen Autorschaft möglich gemacht, eine Anzahl von „Gründen" ausfindig zu machen, die gegen Moses als Verfasser des Pentateuchs sprechen sollen. Wird aber beachtet, daß der Pentateuch sich länger als ein Jahrtausend in einer lebenden Sprache von Geschlecht zu Geschlecht forterbte, so ist nicht zu verwundern, daß ihn Veränderungen mannigfacher Art trafen. Jedoch sprechen manche Ausdrücke, die gegen die mosaische Autorschaft geltend gemacht werden, gar nicht dagegen. So soll z. B. Gn 12, 6 auf eine spätere Zeit hindeuten, insofern danach der Verfasser in einer Zeit gelebt habe, wo die Chanaaniter „nicht mehr" in Palästina gewesen seien. In dieser Weise kann jedoch der Satz וְהַכְּנַעֲנִי אָז בָּאָרֶץ keineswegs gedeutet werden, denn vom Verschwinden der Chanaaniter aus Palästina könnte erst in der nachexilischen Zeit die Rede sein; er ist vielmehr so zu erklären, daß er entweder einen Gegensatz bildet zu der unmittelbar folgenden Verheißung, daß Abrahams Nachkommen das Land Palästina besitzen sollen (die Chanaaniter waren „damals noch" Herren des Landes, aber späterhin soll das Land den Nachkommen Abrahams gehören), oder es ist zu übersetzen: „Die Chanaaniter waren damals schon im Lande." Die letztere Auffassung bewiese, daß der Verfasser gut mit der Geschichte der Bevölkerung Chanaans bekannt war und wußte, daß die Chanaaniter ein in das Land Palästina eingewandertes Volk waren. — Joseph sagt zu seinen Mitgefangenen (Gn 40, 15), er sei heimlich weggeführt worden aus dem Lande der Hebräer. Die Bezeichnung מארץ העברים soll aus einer Zeit stammen, da die Israeliten Chanaan schon in Besitz genommen hatten. Allein Joseph bezeichnet seine Heimat den Fremden gegenüber ganz richtig als „Land der Hebräer", da der Volksname „Hebräer" damals einen größeren Umfang hatte als später und den Ägyptern bekannt war. — Lv 18, 28 deutet nicht auf die Zeit nach Moses hin, da das Partizipium קָאָה sich auf die Zukunft bezieht (s. V. 24). — Der Ausdruck „bis auf diesen Tag" ist zuweilen in nachmosaischer Zeit eingeschoben, z. B. Gn 35, 20; Dt 3, 15. An andern Stellen steht er jedoch für die Zeit Moses' sehr passend, z. B. Gn 26, 33; 47, 26. — יָם bedeute auch im Pentateuch „Westen"; eine solche Ausdrucksweise könne aber Moses nicht anwenden. Dieser Einwand ist hinfällig, weil der Ausdruck יָם aus der Chanaanitersprache stammt und daher über den Wohnsitz der Juden zur Zeit der Aufzeichnung nichts entscheiden kann (z. B. Gn 12, 8; 28, 14; Ex 10, 19; 26, 22; 27, 12; 38, 12; Nm 2, 18). Dasselbe gilt von תֵּימָן, נֶגֶב, Süden. Der Ausdruck עבר הירדן, „jenseits des Jordan", bezeichnet im Pentateuch verschiedenemale das Ostjordanland, z. B. Dt 1, 1 5 (Einleitung zur ersten Rede im Deuteronomium), 4, 49 (Einleitung zur zweiten Rede im Deuteronomium). Hier wird eingewendet, der Standpunkt des Schreibers könne nur westlich vom Jordan sein, mithin komme Moses als Schriftsteller für den Pentateuch nicht in Betracht. Jedoch die Einleitung zur ersten und zweiten Rede im Deuteronomium ist ein Zusatz späterer Zeit und kann daher für die Bestimmung der Autorschaft des Pentateuchs nicht verwertet werden. Übrigens ist bei der Untersuchung über עבר הירדן stets zu bedenken, daß עבר auch Ufer, Uferland, Küstenland (das Jordanflußbereich) heißen kann. Diese Bedeutung scheint ursprünglich vorzuliegen, wenn die Angabe der Himmelsgegend beigefügt ist. Wird dieser Umstand in Betracht gezogen, so stellt sich sofort heraus, daß das „Ufer-

land" des Jordans über den Standpunkt des Verfassers nichts aussagt. — 1 Sm 9, 9: „Was heute Prophet heißt, das hieß früher Seher." Hiermit soll nicht gesagt sein, daß das Wort Prophet (נביא) zur Zeit Samuels unbekannt gewesen sei, sondern die Stelle bedeutet, daß das Wort Seher (ראה) zur Zeit, als diese Bemerkung geschrieben wurde, veraltet war. Es kann daher aus dem Gebrauch des Wortes נביא im Pentateuch gegen dessen Abfassung in früher Zeit nichts gefolgert werden. Übrigens hat die Lesart der Septuaginta: „im Volksmunde (= העם יקרא) sagte man früher ‚Seher' zu einem Propheten", ebensoviel Berechtigung wie der masoretische Text.

Was die Einsprüche betrifft, die aus der Beschaffenheit der Gesetzgebung hergeleitet werden, so ist hier die Willkür und die Voreingenommenheit der Gegner so leicht ersichtlich, daß eine Widerlegung im einzelnen überflüssig ist. Beispielsweise soll Ex 20, 10 und Dt 5, 14 der Ausdruck „innerhalb deiner Tore" auf eine spätere Zeit hinweisen. Es ist aber doch das ganze Gesetz für spätere Zustände gegeben, und Ex 32, 26 ist deutlich zu lesen, daß das Lager in der Wüste Tore hatte. Höchst willkürlich ist es auch, Moses die Kenntnis von Palästina abzusprechen, die bei den einzelnen Gesetzen zutage tritt. Diese beruhte teils auf der erfahrungsmäßigen Kenntnis der Patriarchen, teils auf den geographischen Kenntnissen der Ägypter, teils auf den Berichten der ausgesandten Kundschafter. Daß endlich viele der im Pentateuch stehenden Gesetze in der Richter- und Königszeit nicht befolgt wurden, beweist gewiß nicht, daß sie damals noch nicht geschrieben waren.

198. Ebenso irrig ist die Behauptung, der Pentateuch könne nicht von Moses herrühren, weil manche seiner Angaben mit den persönlichen Eigenschaften und dem Charakter Moses' nicht vereinbar seien.

Früher ward wohl zur Unterstützung dieser Behauptung auf die Tatsache hingewiesen, daß im Pentateuch von Moses in der dritten Person gesprochen wird. Dieser Hinweis hat keine Bedeutung, wenn man beachtet, daß Xenophon in seiner Anabasis und später Cäsar in seinen Kommentarien von sich ebenfalls in der dritten Person reden. Auch dem biblischen Text ist eine solche Redeweise nicht fremd; so Oſ Kap. 1; vgl. Is 7, 3; Am 7, 12. Daher kann Moses Ex 11, 3, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, auf das große Ansehen abheben, das er im Lande Ägypten und bei den Ministern des Pharao genossen habe, zumal da diese Mitteilung im Zusammenhang nötig ist. Ebenso verhält es sich mit Nm 12, 3: „Der Mann Moses war sanftmütiger als alle Menschen auf der Erde." Wer sich selbst so zu beherrschen versteht, wie Moses nach achtzig Jahre langer Übung gelernt hatte, der darf auch, ohne der Demut zu nahe zu treten, so von seinen guten Eigenschaften reden. Zudem ist bei dieser Stelle zu bedenken, daß auch übersetzt werden kann: Moses war geplagter als alle Menschen auf der Erde. — Wie gut das Ex 17, 14; 24, 4 und 34, 27 Erzählte auf Moses bei der Voraussetzung paßt, daß er den Pentateuch geschrieben habe, lehrt die Vergleichung von Caes., Bell. Gall. 2, 35 und Thucyd. 2, 70.

199. Jeder Versuch, für den Pentateuch einen andern als den mosaischen Ursprung nachzuweisen, muß als mißlungen betrachtet werden. Nach der heutigen Redeweise trifft dies die sog. Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungs-Hypothese sowie die moderne Lehre über den Hexateuch (neuere Urkunden- oder Quellenschriften- oder Entwicklungs-Hypothese).

Nachdem schon Aben Esra im 12. Jahrhundert Einspruch gegen die mosaische Abfassung einzelner Stellen des Pentateuchs erhoben hatte, behauptete Karlstadt in dem zu Wittenberg 1520 gedruckten De canonicis scripturis libellus: defendi posse Moysen non fuisse scriptorem quinque librorum. Ähnlich sprach sich unter andern der jüdische Philosoph Spinoza († 1677) aus; er leugnete die mosaische Autorschaft vollständig. Der französische Oratorianer Richard Simon († 1712) schrieb zwar Moses die Gesetze zu, nicht aber die geschichtlichen Partien. Der reformierte holländische Theolog Johannes Clericus (Jean Leclerc, † 1736) verlegte die Abfassung des Pentateuchs in die Zeit des babylonischen Exils. Nach ihm kam der französische Arzt Jean Astruc auf den Gedanken, in neuer Weise die mosaische Urheberschaft des Pentateuchs zu verteidigen. In einer zu Brüssel 1753 anonym erschienenen Schrift sucht er zu beweisen, daß Moses die Genesis aus vorgefundenen Schriftstücken komponiert habe; diese habe er in Teile zerlegt und aneinandergereiht. Vier Arten von Urkunden seien zu unterscheiden: die erste sei kenntlich an dem Gottesnamen Elohim, die zweite an dem Gottesnamen Jahve bzw. Jahve Elohim, die dritte und die vierte Art, die keine Gottesnamen enthielten, seien von geringerer Bedeutung. Diese Ansicht gab Veranlassung zu der Urkundenhypothese, als deren Begründer der Jenenser Theolog Joh. Gottfried Eichhorn († 1827) zu gelten hat. Er unterschied in der Genesis Urkunden mit dem Namen Elohim, Urkunden mit dem Namen Jahve und Einschaltungen. Anfänglich schrieb er den ganzen Pentateuch Moses zu, später hat er in Bezug auf die vier letzten Bücher seine Ansicht geändert: sie seien, abgesehen von späteren Zusätzen, aus Aufsätzen entstanden, die Moses oder einige seiner Zeitgenossen zu Verfassern hätten. Der jetzige Pentateuch als Ganzes sei in der Zeit zwischen Josue und Samuel zusammengestellt. Die Urkundenhypothese wurde, wenn auch in veränderter Gestalt, vertreten von Ilgen und Gramberg; beide anerkennen Moses als Verfasser des Pentateuchs nicht mehr. — Eichhorn, Einleitung ins Alte Testament II, 2. Aufl., Reutlingen 1790, 211 ff. Ilgen, Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, Halle 1798. Gramberg, Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova, Lipsiae 1828.

Die Abtrennung von Urkunden nach den Gottesnamen erachtete der Hallenser Professor Joh. Severin Vater für eine „Willkürlichkeit"; er stellte daher, wohl unter dem Einfluß der von F. A. Wolf über die Odyssee und die Ilias vorgetragenen Ansicht, die Behauptung auf, der Pentateuch sei nur eine aus später Zeit stammende Sammlung von Bruchstücken schriftlicher Darstellung, deren Alter gar nicht ermittelt werden könne; sie seien ungefähr um die Zeit des babylonischen Exils zusammengestellt. Dies ist die Fragmentenhypothese. Zu ihren Anhängern zählten Berthold und Hartmann. — Vater, Kommentar über den Pentateuch, 3 Tle, Halle 1802—1805. Berthold, Historisch-kritische Einleitung in die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, Erlangen 1812—1819. Hartmann, Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Moses, Rostock und Güstrow 1831.

Die Fragmentenhypothese, die den Pentateuch zerstückelte, hatte nicht lange Bestand. Ihr folgte die Ergänzungshypothese. Danach bestünde der Pentateuch aus einer durch die vier ersten Bücher laufenden Grundschrift, die später durch einen andern Verfasser ergänzt sei; das Deuteronomium sei entweder von dem „Ergänzer" verfaßt oder später von einem andern hinzugefügt. Als Grundschrift wurde meistens die „Elohimquelle" angenommen,

als Ergänzung die „Jahvequelle". Sachlich ist diese Hypothese schon durch Astruc vorbereitet; im einzelnen wurde sie mannigfach variiert. Als Vertreter sind zu nennen: Stähelin, Beiträge zu den kritischen Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josue und der Richter: Studien und Kritiken 1835; Tuch, Kommentar über die Genesis, Halle 1838. Zeitweise hat die Ergänzungshypothese auch Heinrich Ewald gelehrt.

Mehr Bedeutung als die genannten drei Hypothesen hat die neuere Urkundenhypothese gewonnen; sie hat ihre Vorgängerinnen verdrängt. Wir geben hier ihre wesentlichen Merkmale an, da eine Beschreibung ihrer Einzelheiten im Rahmen einer kurzen Darstellung überhaupt nicht möglich ist. Zugleich fügen wir die Siglen bei, die zur Bezeichnung der einzelnen Bestandteile dienen. a) Zuerst sei das Deuteronomium seinem Hauptbestandteile nach (D) als ein ursprünglich alleinstehendes Gesetzbuch auszuscheiden; es sei dies das Gesetzbuch des Josias, bekannt geworden im Jahre 621 und kurz vorher verfaßt; b) in den übrigen vier Büchern seien zwei geschichtliche Schriften und ein Gesetzbuch zu unterscheiden. Die geschichtlichen Schriften seien zweierlei Art: die Elohimquelle (E), entstanden im Reiche Israel gegen 750, und die Jahvequelle (J), entstanden im Reiche Juda gegen 850; beide seien um 650 zu dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerk (JE) vereinigt worden. Ein besonderer Teil hiervon sei das Bundesbuch (Ex 24, 4 7), sein wesentlicher Bestandteil reiche von Ex Kap. 20 bis Kap. 23 (Bb). Der Hauptteil des Gesetzbuches sei das Buch Levitikus mit den entsprechenden Partien der Bücher Exodus und Numeri und den historischen Vorbemerkungen in der Genesis; sein Hauptzweck sei die Regelung des Gottesdienstes, weshalb es Priesterkodex (P oder PC) genannt wird. Seine eigentliche Abfassung sei erst in die Zeit nach dem babylonischen Exil zu verlegen, wenn auch einzelnes schon während des Exils aufgeschrieben sei. Heimatland sei Babylonien. c) Diese Schriften seien in folgender Weise miteinander vereinigt worden: das Deuteronomium sei entweder noch vor oder während dem babylonischen Exil mit dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerk verbunden worden (JED); später sei dazu der Priesterkodex gekommen, und so sei der jetzige Pentateuch entstanden, den Esdras im Jahre 444 am Laubhüttenfest zum Gesetzbuch der Juden erhoben habe. Nach einer andern Ansicht habe Esdras nur den Priesterkodex dem Volke als Gesetzbuch vorgelegt, so daß dessen Vereinigung mit JED in die Zeit nach Esdras verlegt werden müsse. Keine dieser „Quellenschriften" bilde eine literarische Einheit, sondern jede sei das Ergebnis einer längeren Textentwicklung, deren Stadien durch die den Siglen beigesetzten Exponenten bezeichnet werden, z. B. J^1, J^2, J^3; E^1, E^2. Für einige sind wieder besondere Siglen in Gebrauch, z. B. Q für den ursprünglichen Kern des Priesterkodex. Indes ist der Gebrauch der Siglen kein einheitlicher; so wird für Q auch P^g (priesterliche Grundschrift) gesetzt; ein Teil von P wird mit P^h (priesterliches Heiligkeitsgesetz) bezeichnet, und dafür wird auch H (Heiligkeitsgesetz) gebraucht. Eine sehr wichtige Rolle spielt der Redaktor (R), ein Kollektivbegriff, dessen Individuen (z. B. R^d, R^j, R^{je}) die einzelnen Quellenschriften verarbeitet und „zusammengearbeitet" haben sollen.

In sachlicher Hinsicht ist nach der neueren Urkundenhypothese der Pentateuch ungeschichtlich; er stelle die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels dar, so wie sie später erdacht, nicht wie sie wirklich verlaufen sei; daher müsse man auch das Buch Josue als den Schluß dieser geschichtlichen Fiktion zum Pentateuch rechnen, so daß es keinen Pentateuch, sondern nur einen Hexateuch gebe.

Die Anfänge der neueren Urkundenhypothese lieferte schon de Wette, besonders durch seinen Versuch, die Unglaubwürdigkeit der Paralipomena zu beweisen (1806); ihren religionsgeschichtlichen Voraussetzungen sind George und Vatke, beide im Jahre 1835, nachgegangen; an sie und an seinen Lehrer Eduard Reuß schloß sich Graf an, dessen Anschauungen durch Wellhausen die weiteste Verbreitung fanden.

Die drei erstgenannten Hypothesen haben größtenteils nur noch ein historisches Interesse; Bedeutung kommt heute nur noch der neueren Urkundenhypothese zu. Gegen sie sprechen folgende Gründe: a) Sie nimmt, wie ihre Vorgängerinnen, als erstes Unterscheidungsmerkmal für die „Quellenschriften" die Gottesnamen in Anspruch. Dies kann aber in keiner Weise gerechtfertigt werden, da die jetzige Stellung der Gottesnamen im Pentateuch deren ursprünglichen Bestand nicht repräsentiert. b) Die angebliche Entstehung des „Priesterkodex" in Babylonien, und zwar hauptsächlich in nachexilischer Zeit, kann durch keinen einzigen äußeren Grund gestützt werden. Betrachtet man die Gesetze ihrem Inhalt und ihrem Zwecke nach, so entsprechen sie fast ausnahmslos palästinensischen, nicht aber babylonischen Lebensbedingungen. Zu einer Aufzeichnung in Babylonien lag somit kein Grund vor. c) In dem Berichte Neh Kap. 8—10 ist nicht die Einführung des mosaischen Gesetzes erzählt, sondern die Einschärfung der mosaischen Bestimmungen, die dem Volke längst bekannt waren. Dies lehrt der Wortlaut der betreffenden Kapitel. d) Sprachliche Merkmale, die gegen die Einheit des Verfassers angeführt werden, haben keine Beweiskraft. Vom Stil war bereits in § 190 die Rede. Der aus dem Wortschatz gezogene Beweis für eine Mehrheit von Verfassern ist ein Zirkelbeweis; denn zuerst wird die Mehrheit von „Quellen" angenommen und daraus eine Verschiedenheit im Wortschatz konstruiert und dann aus der Verschiedenheit des Wortschatzes eine Mehrheit der Quellen „bewiesen". Ebensowenig kann von einer verschiedenen „Denkweise" im Pentateuch die Rede sein. Es ist nirgendwo nachzuweisen, daß von Gott und von dem Verhältnis des Geschaffenen zu Gott auch nur an einer einzigen Stelle des Pentateuchs grundsätzlich eine andere Anschauung vorläge als an den übrigen. Die verschiedenen „Verfasser" der supponierten „Quellenschriften" haben alle denselben Gottesbegriff. e) Irrig ist die Behauptung, im Pentateuch werde eine und dieselbe Nachricht mitunter zweimal gegeben, und zwar in einer Weise, daß die Mitteilungen sich sachlich nicht vereinigen ließen: es sollen im Pentateuch „Doppelberichte" sein, die sich gegenseitig ausschlössen; so z. B. gebe es zwei Schöpfungsberichte, die Reihenfolge der Schöpfungswerke im ersten (Gn 1 bis 2, 3) sei eine andere als die im zweiten (2, 4—25). — Es gibt keine zwei Schöpfungsberichte in der Genesis. Der sog. zweite Schöpfungsbericht (2, 4—25) ist eine historische Erklärung über die Entstehung des moralischen und physischen Übels in der Menschheit. Die Schöpfungswerke werden in einer Reihenfolge berichtet, die dem Schriftsteller zur Darstellung seiner Idee am zweckmäßigsten erscheint. Daher findet sich hier die Aufzählung: Mann, Pflanzen, Landtiere und Vögel, Weib, während sie im Hexaemeron lautet: Pflanzen, Wassertiere, Vögel, Landtiere, Mensch. — Gn 6, 19 f und 7, 2 f liegt kein Widerspruch vor, weil an der ersten Stelle bloß von paarweiser Aufnahme der Tiere in die Arche die Rede ist (LXX, Peschittho, Vulgata) und an der andern nur die Anzahl der Paare genau bestimmt wird. — Gn 9, 8—17 ist keine Wiederholung von 8, 20—22 und steht auch damit nicht in Widerspruch, sondern der 8, 20—22 angeführte göttliche Ratschluß wird 9, 8—17 den Menschen mit-

geteilt. — Die Handlungsweise Abrahams in Gn Kap. 12 und 20 und die Isaaks in Gn Kap. 26 ist aus den damals herrschenden Verhältnissen leicht zu erklären; die in diesen Kapiteln zu bemerkende Ähnlichkeit beruht auf der unter gleichen Umständen immer eintretenden Gleichheit der Handlungsweise. — Gn Kap. 15 und 17 reden zwar beide von einer Bundesschließung zwischen Gott und Abraham, allein ohne daß an etwas anderes als an eine Wiederholung des fraglichen Vorganges gedacht werden könnte. Ähnlich verhält es sich mit 17, 17; 18, 12—15; 21, 6; ferner mit 21, 22—34 und 26, 26—34: Abimelech schloß ein Bündnis mit Abraham und später mit Isaak. Abimelech wie Phicol können an beiden Stellen ganz gut dieselbe Person sein, es können aber auch beide Worte als Amtsnamen gefaßt werden. — Gn 28, 19 wird der Ursprung des Namens Bethel berichtet; 35, 7 wird der Name wiederholt, desgleichen 35, 15. Ebenso verhält es sich mit dem Namen Israel 32, 28 und 35, 10. — Der Name Joseph wird 30, 23 f aus אסף und יסף erklärt, indem in ihm eine Anspielung auf beide Verba liegt. — Die Hervorbringung des Wassers aus dem Felsen (Ex 17, 2—17 und Nm 20, 2—13) sowie die Speisung mit Wachteln (Ex 16, 13 und Nm 11, 31) sind zweimal geschehen und darum auch zweimal erzählt, wobei die Verschiedenheit der Einzelheiten deutlich den zweimaligen Vorgang erkennen läßt. f) In religiöser Hinsicht befriedigt die neuere Urkundenhypothese durchaus nicht. Nach dem offenen Eingeständnis ihrer Urheber verdrängt sie den göttlichen Faktor aus der Geschichte Israels und sieht von der Inspiration der heiligen Schriftsteller nicht bloß ab, sondern will sie ganz aufheben, ja sie schreibt den alttestamentlichen Verfassern bewußte Fiktionen zu. — Neben der durch Reuß, Graf, Wellhausen vertretenen Richtung gibt es eine andere, die auch dem Prinzip der Quellenscheidung huldigt, aber die vorexilische Entstehung des „Priesterkodex" annimmt. Auch diese Richtung wird dem Pentateuch als einem Buche, das zur übernatürlichen Offenbarung gehört, nicht gerecht, wenn auch ihre Vertreter die religionsphilosophischen Voraussetzungen der Schule Hegels nicht teilen. Ihre literarhistorische Begründung von „Quellenschriften" ist im ganzen dieselbe wie bei der soeben bekämpften Schule. Dasselbe ist zu sagen von jenen katholischen Exegeten, die der „Quellenscheidung" im Pentateuch das Wort reden. g) Die Verbindung des Buches Josue mit dem Pentateuch in der Weise, daß es mit dem Pentateuch ein geschlossenes Ganze bilde, wird schon durch den selbständigen Charakter des Buches Josue widerlegt. Mehr darüber s. § 203.

200. Der Inhalt des Pentateuchs ist innerlich und äußerlich glaubwürdig, und es kann daher von dieser Seite her kein Einwand gegen den inspirierten Charakter des Buches erhoben werden.

Das kanonische Ansehen des Pentateuchs beruht auf seinem inspirierten Charakter, und dieser würde in Frage gestellt, wenn in dem Buche materielle Irrtümer nachweisbar wären, die vom Verfasser herrührten. Deswegen haben von jeher sowohl die Verteidiger als die Bestreiter seines kanonischen Ansehens die Glaubwürdigkeit des Pentateuchs einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen. Diese kann sich jedoch nur auf seine erste Form beziehen; denn es würde dem Begriff der Heiligen Schrift nicht widersprechen, daß der Pentateuch die Spuren kritischer Ungenauigkeit an sich trüge.

Für eine Reihe von Tatsachen, die im Pentateuch erzählt werden, bleibt dieser die einzige Quelle, und die Glaubwürdigkeit des Verfassers bedingt demnach den historischen Wert solcher Mitteilungen. Von dem, was in

den vier letzten Büchern berichtet wird, war Moses Augenzeuge und muß als zuverlässiger Gewährsmann gelten, weil die Art seiner Darstellung sowie die durch ein ganzes Volk geübte Kontrolle den Verdacht absichtlicher Entstellung ausschließen. Der Inhalt der Genesis dagegen, der in die Zeit vor Moses gehört, stellt Traditionen dar, welche die höchste Glaubwürdigkeit beanspruchen. Bei den Nachrichten aus der Familie Abrahams von Gn 11, 27 an sind Ort und Zeit so genau bestimmt, daß deren geschichtlicher Charakter außer Zweifel bleibt. Die früheren Nachrichten bilden das Gemeingut der ältesten Menschheit und finden sich in der einen oder andern Form bei allen alten Völkern. In der hier gegebenen Gestalt haben sie nicht bloß vor allen andern Darstellungen das Kriterium innerer Konsequenz und naturgemäßer Entwicklung für sich, sondern geben auch in den Geschlechtsregistern die Mittel der Überlieferung an, die sie im einzelnen beglaubigen. Auch ist in diesen ältesten Traditionen die Erzählung schon von der Beschreibung des Paradieses an durch genaue geographische oder chronologische Angaben getragen. Wenn nun im Pentateuch manches Wunderbare erzählt wird, so kann dies nicht seine historische Wahrheit in Frage stellen, sondern wird vielmehr durch seine sonstige Zuverlässigkeit selbst beglaubigt. Die Richtigkeit der mosaischen Darstellung zeigt sich nämlich besonders bei jenen Angaben, zu deren Prüfung die Ergebnisse anderweitiger Kenntnis herangezogen werden können. So oft hier auch der Versuch gemacht worden ist, auf profanwissenschaftlichem Wege die Angaben des Pentateuchs, zumal der Genesis, als irrig darzustellen, so hat der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis immer die Zuverlässigkeit der inspirierten Darstellung bestätigen müssen. Nur darf hier nicht außer acht gelassen werden, daß die wirklichen Angaben des Pentateuchs durch genaue Exegese zu ermitteln sind, ehe sie mit wissenschaftlichen Tatsachen zusammengestellt werden können; mitunter weicht von diesen bloß das ab, was irrig aus der mosaischen Darstellung herausgelesen wird. Im folgenden seien die wichtigsten hierher gehörigen Punkte angeführt.

Die Schöpfungsgeschichte wird als mythologische Dichtung bezeichnet, die von den Babyloniern entlehnt sei. Allein es ist nicht schwer zu erkennen, daß der mythologische „Schöpfungsbericht" der Babylonier (auch babylonisches Schöpfungsepos genannt) wie auch die ähnlichen mythologischen Darstellungen anderer Völker erst aus der im biblischen Bericht enthaltenen Tradition abgeleitet sind, während der biblische Schöpfungsbericht mit der in V. 1 zweifellos gelehrten Hervorbringung aus Nichts ganz unvermittelt und selbständig dasteht. Über die hier mitgeteilten Tatsachen, d. h. über den Ursprung der der Dinge, kann die Naturwissenschaft auf ihrem erfahrungsmäßigen Standpunkt nichts aussagen. Eine Belehrung über die Ausgestaltung des geschöpflichen Seins will der biblische Schöpfungsbericht nicht geben, sondern er will die Entstehung der Welt und ihre Gestaltung lediglich auf göttliche Kausalität zurückführen. Aufklärung über die Aufgaben der exakten Naturwissenschaft darf man in ihm nicht suchen, und daher kann auch von keinem Widerspruch zwischen ihm und den Ergebnissen der Naturwissenschaft die Rede sein.

Ob die Genesis über das Alter des Menschengeschlechts Auskunft geben will, kann mit Sicherheit nicht bestimmt werden; denn die Angaben über die Dauer der Geschlechter vor Abraham im 5. und 11. Kapitel sind in dreifacher Form überliefert, so daß die Vermutung ausgesprochen werden darf, daß keine der vorliegenden Formen den richtigen Tatbestand enthalte. Die Geschichtswissenschaft und die Naturwissenschaft geben ebenfalls keinen sichern Aufschluß

über das Alter des Menschengeschlechts. Es kann also auch hier kein Widerspruch zwischen Genesis und Profanwissenschaften konstruiert werden, da die Vergleichungspunkte auf beiden Seiten unsicher sind.

Die Beschreibung des Paradieses (Gn 2, 8—14) wird als Mythe erklärt, weil sie geographische Unmöglichkeiten enthalte. Nach richtiger Exegese aber besagen die Verse: a) daß der Garten, den wir Paradies nennen, nicht Eden hieß, sondern im Lande Eden lag; b) daß nach V. 10 ein Fluß im Lande Eden entsprang (יָצָא) und das Paradies durchströmte; c) daß dieser Fluß später (מִשָּׁם), d. h. in der Zeit zwischen Adam und Moses, vermutlich vier Flüssen den Ursprung gab (הָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים), die zur Zeit Moses' vorhanden waren und noch vorhanden sind. Diese Flüsse werden nach dem Maße, wie sie der geographischen Kenntnis der Israeliten näher oder entfernter liegen, beschrieben; es sind der Kur, der Aras, der Tigris und der Euphrat, so daß das Paradies nach der vorsündflutlichen Stelle des heutigen Armeniens zu verlegen ist. Hiermit ist die höchste Klarheit gegeben und der historische Wert der Erzählung gesichert.

Die Sündflutgeschichte (Gn 6, 9 bis Kap. 8) erscheint schon wegen ihres tagebuchartigen Charakters als historische Urkunde. Bietet auch ihre Erklärung Schwierigkeiten, so enthält doch der Text nichts, was unmöglich oder widersinnig wäre. Es ist die Vernichtung aller Menschen mit Ausnahme der Familie des Noe erzählt. Die Flut erstreckte sich nicht über die ganze Erde, sondern nur so weit, als sie von Menschen bewohnt war. Der babylonische Flutbericht ist eine polytheistische Umdeutung der biblischen Erzählung. Die Geologie weist nach, daß unser Erdkörper mehr als einmal Vorgänge erlebt hat, denen gegenüber die durch die Sündflut hervorgerufenen Veränderungen geringfügig waren.

Die sog. Völkertafel (Kap. 10) erwähnt alle zur Zeit Moses' den Israeliten bekannten Volksstämme in genealogischer Ordnung. Der Völkerstammbaum ist mehr oder weniger verzweigt, je nachdem die einzelnen Nationen mit den Israeliten in näherer oder fernerer Beziehung gestanden haben. Aus V. 32 geht hervor, daß die Betrachtung sich auf die gesamte Bevölkerung der Erde erstreckt. Die Angabe der vier konstituierenden Merkmale des Begriffes Volk (= Nation): Abstammung = physiologische Verwandtschaft, (מִשְׁפָּחוֹת), Sprache (לְשׁוֹנוֹת), Volksgeist (= Kulturgemeinschaft, גּוֹיִם), Wohnsitz (אֲרָצוֹת) antizipiert schon eine Erkenntnis, die als Ergebnis der heutigen Ethnologie gilt, und so erweckt die Gesamtdarstellung von vornherein das Vertrauen auf ihre vollkommene Verläßlichkeit. In der Tat führt der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis immer neue Bestätigungen der merkwürdigen Urkunde herbei. Die Keilschriftforschung zeigt, daß die meisten der in der Völkertafel enthaltenen Namen in alter Zeit bekannt waren.

Der Bericht von der Sprachverwirrung (Gn 11, 1—9) gibt als Bestandteile der menschlichen Sprache an: דְּבָרִים und שָׂפָה. Von der „Verwirrung" wurde nach V. 6 ff nur die letztere getroffen. Es ist hinlänglich gerechtfertigt, unter דברים den Sprachstoff und unter שפה die Sprachform zu verstehen. Demnach drückt die Heilige Schrift in einfacher Weise das aus, was die Sprachwissenschaft erst nach langem Bemühen erkannte. Der biblische Bericht sagt natürlich nicht, daß alle Sprachen zu Babel ins Dasein traten, die später auf der ganzen Erde überhaupt zu finden sind. Die auf Babel bezügliche Angabe erhält durch die Untersuchung babylonischer Denkmale ihre Bestätigung.

Die Angaben über die „Großstadt" Ninive Gn 10, 11 f sind durch die Forschungen in den Ruinen dieser alten Stadt erhärtet.

Die in Kap. 14 genannten Könige Amraphel und Arioch sind in der altbabylonischen Geschichte bekannte Herrscher; desgleichen sehr wahrscheinlich auch die ebendort erwähnten Könige Chodorlahomor und Thadal. Vgl. darüber Hontheim in der ZkTh 1912, 862; Scheil, La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi, Paris 1912.

Die Erzählung über die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha (19, 23 ff) entspricht den Ergebnissen der geologischen Forschung über das Tote Meer, mag man annehmen, daß das Tote Meer bei der in der Genesis erwähnten Katastrophe entstanden ist, oder daß es zum größten Teile schon vorhanden war, und daß die Katastrophe das Gebiet der vier Städte traf. Ihre Ruinen waren noch in späterer Zeit bekannt.

Was im Pentateuch über Ägypten und ägyptisches Leben berichtet ist, zeigt, daß sein Verfasser über dieses Land sehr genau unterrichtet war; die ägyptische Altertumskunde und Geschichte haben eine sehr genaue Kontrolle der Angaben des Pentateuchs über Ägypten ermöglicht.

Die Erzählung über den Auszug aus Ägypten bezieht sich auf ein einziges geschichtliches Ereignis; ein zweimaliges Ereignis zu verschiedenen Zeiten ist hier nicht anzunehmen (BZ 1910, 101). Die Stationen der Israeliten auf der Sinaitischen Halbinsel nach den Büchern Exodus und Numeri zu bestimmen, ist schwierig, da der Verfasser dieser Bücher eine genaue geographische Kenntnis der Halbinsel voraussetzt. Soweit aber die Angaben überhaupt heutzutage nachgeprüft werden können, erweisen sie sich als zuverlässig; insbesondere war danach die Gegend um den Berg Sinai sehr geeignet, den Israeliten ein Jahr lang zum Aufenthalt zu dienen.

Wenn in den einzelnen Bestimmungen des Gesetzes naturgeschichtliche Verstöße gefunden werden, so liegt der Irrtum nicht auf seiten des Pentateuchs. Beispielsweise soll Lv 11, 6 der Hase zu den Wiederkäuern gerechnet sein. Daß jedoch unter der אַרְנֶבֶת an dieser Stelle wirklich unser Hase gemeint sei, ist durch die alte Übersetzung der Stelle nicht bewiesen. Ist aber unser Lepus timidus gemeint und er tatsächlich zu den Wiederkäuern gerechnet, so ist dies daraus zu erklären, daß die Heilige Schrift hier die Sprache des Augenscheins redet.

Eine Reihe von Schwierigkeiten, die der Pentateuch dem Verständnis entgegenstellt, wie z. B. der Begriff der Tage bei der Schöpfung, die Verführung des Menschen durch die Schlange, die Cherubim, die Chronologie, die ägyptischen Plagen, das Manna, die Feuersäule, muß durch richtige Exegese beseitigt werden und kommt für die Glaubwürdigkeit der Gesamtdarstellung nicht in Frage.

Ergibt sich demnach durch wissenschaftliche Untersuchung, daß der Inhalt des Pentateuchs über jeden Zweifel erhaben ist, so erhält dadurch auch der in § 193 gegebene Beweis für den mosaischen Ursprung des Buches eine neue Bestätigung.

201. Damit freilich der Pentateuch auch in allen Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung unanfechtbar erschiene, müßte erst auf die kritische Herstellung des Textes Bedacht genommen werden. Ein solches Unternehmen ist aber noch nicht versucht worden.

Wie wünschenswert eine kritische Emendation des Pentateuchs wäre, ist gelegentlich für einzelne Stellen gezeigt worden (vgl. 1. Tl § 71 87 89 135). Die Eigennamen und Zahlenangaben haben hier, wie überall im Alten Testament, manche Veränderungen erlitten. Andere Stellen, bei denen eine Emendation gefordert erscheint, sind z. B. Gn 4, 15 לָכֵן statt לֹא כֵן, LXX οὐχ οὕτω, Pesh. לא הכנא, *Vulg.* Nequaquam ita fiet; 5, 3 add. בֵּן; 23 31 וַיִּהְיוּ statt וַיְהִי (s. V. 11 14 17 20 27. Hss); 6, 14 קִנִּים קִנִּים statt קִנִּים; 22, 13 אַחַר statt אֶחָד, *Vulg.* post tergum. 24, 62 ist מִבּוֹא sicherlich ein Fehler, wenn auch über die Verbesserung verschiedene Ansichten herrschen (s. Hetzenauer). Die „Madianiten" sind in die Geschichte Josephs durch einen Irrtum gekommen; 37, 28 ist vielleicht zu lesen: „Männer von Duma", מִדּוּמָה (ein ismaelitischer Stamm [25, 14]), und 37, 36: „Und sie (die Brüder Josephs) verschwiegen, daß sie ihn nach Ägypten verkauft hatten" = וְהֵם דַּמּוּ כִי מָכְרוּ אֹתוֹ אֶל־מִצְרַיִם. Die darauf folgenden Worte sind eine Randnote, die besagt, daß hier der Abschnitt von Putiphar, dem Beamten des Pharao, dem Obersten der Leibwächter (39, 1), anschließt. Manche Korrekturen sind in Kap. 49 notwendig; V. 10 z. B. kann in der jetzigen Fassung nicht richtig sein, wenn auch über das Wie der Verbesserung noch keine Einstimmigkeit erzielt ist; V. 19 f lies עֲקֵבָם: אָשֵׁר; Dt 31, 1 lies וַיְכַל מֹשֶׁה (vgl. 32, 45).

Einzelliteratur über alttestamentliche Textkritik ist in der Regel nicht angeführt, da die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel Beispiele bietet und alle neueren Kommentare auf Texteskorrekturen eingehen. Willkürliches und Begründetes geben die Randglossen zur hebräischen Bibel von Ehrlich, Bd 1—5, Leipzig 1909—1912. — Es kann hier nicht einmal der Versuch gemacht werden, aus der Literatur über den Pentateuch eine Auswahl zu geben; wir führen daher nur einige Schriften an, die u. a. auch Hinweise auf die zahlreiche Pentateuch-Literatur enthalten: Hoberg, Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt, 2. Aufl., Freiburg 1908; Hetzenauer, Commentarius in librum Genesis, Graecii et Viennae 1910; Joh. Weiß, Das Buch Exodus, Graz und Wien 1911; Kley, Die Pentateuchfrage. Ihre Geschichte und ihre Systeme, Münster 1903; Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, Freiburg 1903; Hoberg, Moses und der Pentateuch, Freiburg 1905; Pope, The date of the composition of Deuteronomy, Rome 1910; Allgeier, Über Doppelberichte in der Genesis, Freiburg 1911; Möller, Wider den Bann der Quellenscheidung, Gütersloh 1912; Dahse, Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage, Gießen 1912.

Entscheidung der Bibelkommission über den Pentateuch vom 27. Juni 1906.

1. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus fuisse confectos? — Negative.

2. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum ypothesis permitti possit, qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut

sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? — Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

3. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit? — Affirmative.

4. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticae disquirere et iudicare? — Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

2. Das Buch Josue.

202. Das Buch Josue enthält die Geschichte der Offenbarung seit dem Tode Moses' bis zu den ersten Zeiten nach Josues Tod. Von Josue hat es den Namen, insofern der bezeichnete Zeitabschnitt hauptsächlich durch dessen Tätigkeit ausgefüllt ist.

In dem ganzen Buche sind drei Teile zu unterscheiden. Der erste ist historisch und schildert die Eroberung Chanaans (Kap. 1—12); der zweite ist geographisch und legt die Verteilung des eroberten Landes unter die israelitischen Stämme dar (13—21); der dritte ist wieder historisch und erzählt die Sanktion der neuen Einrichtungen durch Josue sowie dessen Tod (22—24).

Bei der Eroberung des Landes wird zuerst hervorgehoben, wie Josue sowohl von seiten Gottes als von seinem Volke die nötige Unterstützung zugesagt wurde (Kap. 1). Hierauf werden Kundschafter ausgesandt, die zu Jericho bei Rahab freundliche Aufnahme finden (2). Auf ihren Bericht hin zieht Josue mit dem Volke an den Jordan; dieser teilt sich wunderbarerweise, so daß die Israeliten trockenen Fußes hindurchziehen können (3—4). Ehe sie sich aber zu ihrem Eroberungswerke anschicken, läßt Josue die vielfach unterbliebene Beschneidung nachholen und erhält dafür von Gott die erneute Zusage, daß er mit seinem Unternehmen sei (5). Durch die wunderbare Hilfe Gottes fällt zuerst Jericho (6). Da aber Achan bei der Plünderung Gottes Gebot übertreten hat, kann schon die nächste Stadt, Hai, nicht eingenommen werden; es muß zuvor der Schuldige bestraft werden (7). Nun fällt Hai; Josue vollzieht den Dt 27, 9 ff beschriebenen Segen und Fluch (8). Inzwischen rüsten sich die vielen chanaanitischen „Könige" oder Häuptlinge zum Widerstand. Der kleine Freistaat Gabaon dagegen schickt eine Gesandtschaft und erschleicht einen Separatfrieden; die Gabaoniter werden zur Strafe für ihre List auf immer zu Frondiensten verurteilt (9). Auf diese Nachricht hin wird Gabaon von fünf chanaanitischen Häuptlingen belagert, jedoch von Josue entsetzt; die fünf Häuptlinge werden besiegt, und bald ist der Süden des Landes in Israels Gewalt (10). Nun vereinigen sich die Fürsten des östlichen, westlichen und

nördlichen Landstrichs, um Israel Widerstand zu leisten; allein Josue überfällt sie unvermutet am See Merom und bringt ihnen eine große Niederlage bei; hierauf erobert er den ganzen Norden Chanaans, worüber lange Zeit vergeht. Nachdem er dann einige Städte im Süden, die wieder aufständisch geworden, von neuem eingenommen hat, ist ganz Chanaan mit Ausnahme der Mittelmeerküste in den Händen der Israeliten (11). Dies führt zu einer Gesamtübersicht über die von den Israeliten gemachten Eroberungen (12). Hieran schließt sich die Verteilung des Landes unter die zehntehalb Stämme, die noch ohne feste Besitzung waren (13—21). Beim Rückzug der im Ostjordanland angesiedelten Stämme entsteht ein Mißverständnis, das den neuen Staat gleich im Anfang zu zerreißen droht, aber bald aufgeklärt wird (22). Später, als Josue seinen Tod herankommen sieht, beruft er die Repräsentanten des Volkes, um das mosaische Gesetz von neuem einzuschärfen, läßt das Bündnis mit Gott abermals geloben und stirbt, 110 Jahre alt. Nach ihm stirbt auch Eleazar, der Sohn Aarons (23—24).

Für die Zeitrechnung des Buches gibt es folgende Daten. Der Durchzug durch den Jordan (4, 19) fand nach 5, 6 im vierzigsten Jahre nach dem Auszug aus Ägypten statt. Die Eroberung des Landes erforderte nach 11, 18 יָמִים רַבִּים, „viele Tage"; ihre Dauer läßt sich aus 14, 7—10 erschließen. Caleb war im Anfang des zweiten Jahres nach dem Auszug (Nm 10, 11) 40 Jahre alt; von da an bis nach der Eroberung des Landes verflossen 45 Jahre, so daß Caleb, als die Verteilung des Landes vorgenommen wurde, 85 Jahre alt war. Bringt man von jenen 45 Jahren die (40 — 2 =) 38 Jahre des Wüstenzuges in Abrechnung, so bleibt für die Eroberung des Landes eine Zeit von ca 7 Jahren. Josue starb im Alter von 110 Jahren (24, 29). War er ungefähr ebenso alt wie Caleb, was nach Ex 33, 1 wahrscheinlich ist, so treffen auf seine Regierung nach der Verteilung des Landes (110 — 85 =) 25 Jahre. Josephus freilich gibt für die Gesamtdauer von Josues Wirken nach Moses' Tod nur 25 Jahre an (Ant. 5, 1, 28). Der Zeitraum, den das Buch umschließt, muß nach 24, 31 noch über Josues Tod hinaus verlängert werden; wie viele Jahre für ihn herauszurechnen sind, bleibt ungewiß.

Der Inhalt des Buches Josue ist größtenteils auch in eine bei den Samaritanern erhaltene arabische Chronik aufgenommen und dort mit mancherlei Fabeln durchflochten. Gegen alle diese Zusätze und gegen eine Reihe von Berichten aus späterer Zeit tritt der biblische Stoff so zurück, daß das Ganze mit Unrecht Liber Iosue heißt. Verfaßt ist es erst im 13. Jahrhundert in Ägypten; doch liegt ihm eine alte samaritanische Chronik zu Grunde. Die Ansicht, daß diese schon im 3. vorchristlichen Jahrhundert entstanden sei, scheint wenig begründet zu sein. Immerhin aber haben die älteren Bestandteile, soweit sie erkenntlich sind, Wert als Zeugnis einer außerhalb des Judentums stehenden Tradition. — Juynboll, Chronicon Samaritanum, arabice conscriptum, cui titulus est Liber Iosuae, Lugduni Batavorum 1848.

203. Das Buch Josue ist eine selbständige, fortlaufende und in sich abgeschlossene Geschichtserzählung, die mit dem Pentateuch nur insofern zusammenhängt, als sie an die darin erzählten Begebenheiten anknüpft.

Gleich die Eingangsworte des Buches zeigen, daß der Verfasser den Pentateuch als bekannt voraussetzt. Die ganze Schrift ist auch nach ähnlichen

Grundsätzen abgefaßt wie die Bücher Moses'. Namentlich wird der Wille Gottes, wonach Israel außer Gemeinschaft mit den übrigen Völkern bleiben soll, nachdrücklich hervorgehoben (6, 21; 8, 24; 10, 40; 11, 20 22; 23, 6); daneben tritt die göttliche Überantwortung des Landes Chanaan in den Vordergrund (2, 9; 3, 10; 10, 42; 23, 3 5), und der Besitz Chanaans soll durch die geschichtlichen Erinnerungen, die das Buch birgt, teuer gemacht werden (4, 9 20; 7, 26; 8, 29; 10, 27; 14, 14; 22, 34). Durchweg wird das Glück Israels von der Haltung des Gesetzes abhängig gemacht (1, 8; 3, 3 ff; 5, 2 ff; 7, 1 ff; 23, 16; 24, 19); dagegen tritt die Aussicht auf den Messias zurück, und nur der typische Charakter einzelner Begebenheiten weist auf die künftige Erlösung hin. Indes ist diese Übereinstimmung in der Sache selbst begründet, da das ganze Buch bloß die Ausführung jener Bestimmungen zu berichten hat, die im Pentateuch enthalten sind. Anderseits ist leicht zu erkennen, daß der Verfasser bei Niederschreibung des Buches vom Pentateuch ganz abgesehen hat. Um die Verteilung des Landes auf ganz Israel darzulegen, nimmt er auch die Überweisung des Ostjordanlandes in seine Darstellung auf (13, 9 ff), obwohl diese schon im Pentateuch (Nm 32, 33 ff) berichtet ist; ein Vergleich der beiderseitigen Angaben, besonders mit Bezug auf die Eigennamen, zeigt, daß der Bericht im Buche Josue ganz unabhängig gegeben ist. Ebenso werden unter den Freistädten des Landes die drei ostjordanischen mit aufgeführt (20, 8), obschon sie bereits Dt 4, 43 genannt sind; und auch hier ist der Wortlaut dem mosaischen gegenüber durchaus selbständig. Die Textesüberlieferung des Buches Josue ist gleichfalls eine andere als die des Pentateuchs; sie ist viel weniger sorgfältig. Von einer früheren Verbindung des Buches Josue mit dem Pentateuch weiß die gesamte, insbesondere die handschriftliche Überlieferung (sei es Urtext oder Übersetzung) nichts; die textkritische Vergleichung des Buches Josue mit dem Pentateuch spricht direkt dagegen. — Kley, Pentateuchfrage 234 ff.

Der Zusammenhang der Darstellung ist durch den Faden der Chronologie bewirkt. Auch die Rekapitulation in Kap. 12 sowie der geographische Abschnitt Kap. 13—21 sind nach chronologischen Rücksichten eingeschoben, und so ist nirgendwo der innere Zusammenhang der Darstellung unterbrochen.

Der Inhalt des Buches bildet ein in sich abgerundetes Ganze. Die Besitznahme von Chanaan und die Installierung des auserwählten Volkes in dem eroberten Lande ist eine offenbarungsgeschichtliche Tatsache, die an sich geeignet ist, den Gegenstand einer selbständigen Geschichtsdarstellung zu bilden. Diese Aufgabe ist im ersten Kapitel (V. 2—9) mit den Worten Gottes des Herrn gleichsam als Thema des Buches angegeben, und es wird nicht mit Unrecht der erste Teil des Ganzen als Ausführung von V. 7 und 8 angesehen. Unter sich sind die einzelnen Teile sehr nahe verbunden. Der zweite schließt sich inhaltlich an den ersten an, insofern die Aufzählung der überwundenen Könige von selbst nahelegt, die noch nicht unterworfenen Landesteile zu nennen. Da zwischen dem zweiten und dritten Teil eine solche innere Verwandtschaft nicht so leicht ersichtlich ist, tritt hier die formelle Verbindung וַיְהִי אַחֲרֵי an die Spitze des 22. Kapitels. Endlich wird die Geschichtserzählung genau so weit geführt, wie das im Eingang gestellte Thema es erfordert; denn der allgemeine Friede (23, 1), die Sanktion und Erweiterung des Gesetzes (24, 25) und die Bergung der drei Leichen (24, 30 32 33) im Boden Chanaans bilden gleichsam den Abschluß und die Bestätigung der gemachten Eroberung.

Aus alledem ergibt sich, daß das Buch Josue als ein für sich bestehendes und selbständig verfaßtes Geschichtsbuch angesehen werden muß. Es

ist daher ein verfehltes Beginnen, wenn man dieses Schriftwerk äußerlich mit dem Pentateuch zusammenzieht. Sollte der Inhalt des Buches Josue einen notwendigen Abschluß zu der Offenbarungsgeschichte des Pentateuchs oder den letzten Band eines Hexateuchs bilden, so würde das Deuteronomium überflüssig; dieses ist offenbar zu einer Zeit geschrieben, wo das Buch Josue noch nicht vorhanden war.

204. Um so weniger gerechtfertigt ist das Bemühen, nach den beim Pentateuch eingehaltenen Gesichtspunkten auch das Buch Josue als eine Sammlung von Bestandteilen verschiedenen Alters zu erweisen.

Das Buch Josue hat viele sachliche Berührungspunkte mit dem Pentateuch, denn in ihm wird die Erfüllung der verheißenen Besitznahme des Landes Chanaan durch die Israeliten dargestellt. Die Annahme von Quellenschriften im Pentateuch führte daher auch zur Annahme von solchen im Buche Josue; doch ist hier die Verschiedenheit der Meinungen noch größer als bei der Diskussion über den Pentateuch. Nach einer Ansicht (Steuernagel) z. B. lautet die Formel für die Entstehung des Buches Josue: D^2, $D^2 + P$, $D^2P + J$, $D^2PJ + E + P^2$ (D^2 = Fortsetzung der Schrift, deren Anfang in Dt Kap. 1—3 zu sehen sei; P^2 = jüngere Zusätze zu P, die aber vielleicht nicht alle von derselben Hand stammen; der, welcher E in D^2PJ einfügte, fügte auch P^2 ein); nach einer andern (Holzinger) dagegen: $J + E$, $JE + D$, $JED + P$. Das zeigt deutlich, wie wenig die Quellenscheidung im Buche Josue begründet werden kann. Auch die der Annahme von Quellenschriften günstige Exegese ist widerlegbar. Hierfür ein Beispiel. In Kap. 3 und 4 (Übergang über den Jordan) sei die Darstellung nicht einheitlich; sie enthalte mehrere Widersprüche, z. B. drei verschiedene Vorstellungen von dem Durchzug durch den Jordan. Dieser Auffassung gegenüber ist zu bemerken: Die Darstellung ist einheitlich, schreitet lückenlos voran und zeigt, daß Josue als Nachfolger von Moses den besondern Schutz Gottes genießt. Denn zuerst steht die Belehrung des Volkes durch die Aufseher (3, 2—4), des Volkes durch Josue (3, 5), der Priester durch Josue (3, 6), Offenbarung Gottes an Josue (3, 7—8), Mitteilung dieser Offenbarung durch Josue an die Israeliten, also auch an die Priester (3, 9—13); ihr genau entsprechend die Erzählung vom Übergang des Volkes über den Jordan, während die Priester noch im Jordanbett verblieben (3, 14—17). Daran reiht sich die Schilderung der Ereignisse nach dem Übergang: Josue läßt zwölf Steine aus dem Jordanbett holen und bei dem Lager aufstellen (4, 1—8); ebensoviele Steine läßt er im Jordanbett aufstellen (4, 9); die Priester mit der Bundeslade steigen auf Befehl Josues aus dem Flußbett (4, 10—12). Als Schluß der ganzen Darstellung folgt die Versicherung, daß bei dem Übergang über den Jordan „der Herr den Josue groß gemacht habe vor ganz Israel" (4, 12—24 [25]). Damit nun kein Zweifel entsteht, daß wirklich sämtliche zwölf Stämme die erste Großtat Josues nach dem Tode des Moses gesehen haben, wird der Schluß mit der Bemerkung eingeleitet, daß auch die ostjordanischen Stämme den Übergang über den Jordan mitgemacht haben. Einige kritische Ungenauigkeiten, die sich leicht verbessern lassen, stören das Ebenmaß der Darstellung nicht.

Bei der Erklärung des Buches Josue ist stets im Auge zu behalten, daß nicht alle Ereignisse aus den „vielen Tagen" der Eroberung des Landes (11, 18) aufgezählt sind. Die Chanaaniter leisteten den Ankömmlingen zähen Widerstand, eroberten die schon gefallenen Plätze von neuem, wenn keine genügende Streitmacht in der Nähe war, und kehrten bei günstiger Gelegenheit in die

schon geräumten Gegenden zurück. So erklärt es sich, daß in den früher bereits als unterworfen gemeldeten Landstrichen später noch Städte einzunehmen und Könige zu besiegen sind, daß einzelne Städte zweimal erobert werden müssen, und daß die Enakiten in Gegenden auftreten, aus denen sie schon zu Anfang des Krieges vertrieben worden waren. So ging z. B. die von Josue eroberte Stadt Dabir (10, 38) wieder verloren und mußte unter Caleb von neuem genommen werden (Jos 15, 15—17 = Richt 1, 11—15). — Steuernagel, Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua, Göttingen 1900. Holzinger, Das Buch Josue, Tübingen und Leipzig 1901. Himpel, Selbständigkeit, Einheit und Glaubwürdigkeit des Buches Josua: QS 1864, 385; 1865, 227.

205. Der masoretische Text des Buches Josue enthält viele Unrichtigkeiten, besonders in den Eigennamen und in den Zahlen. Zuverlässiger ist die Septuaginta, welche die getreue Übersetzung eines hebräischen Textes darstellt, der älter ist und weniger Verderbnisse aufweist als der masoretische Text.

Der Name der Hauptperson im 7. Kapitel ist nach der Septuaginta עָכָר (s. 1 Par 2, 7; vgl. Jos 11, 25), während der masoretische Text עָכָן hat. In den Städtenamen sind Fehler häufig, z. B. 12, 14 עָרָד, A, Luc. Ἀδερ, LXX Αἰράθ, βασιλέα Ἀράθ, Pesh. עדר; 12, 20 שִׁמְרוֹן מְרֹאוֹן statt שִׁמְרוֹן (11, 1); 13, 4 מְעָרָה, LXX ἐναντίον Γάζης = מְעַזָּה; 15, 52 רְדוּמָה; der richtige Name der Stadt ist רוּמָה (auch Variante im hebr. Text) = Pesh., Vulg. 9, 4 lies וַיִּצְטַיָּדוּ (V. 12) statt וַיִּצְטַיָּרוּ, LXX ἐπεσιτίσαντο, Pesh. אזדודו; auch einige hebräische Manuskripte haben die richtige Lesart. Nach 15, 59 fehlt im masoretischen Text wegen des Homoioteleutons der ganze Vers, den die Septuaginta aufbewahrt hat und der nach dem Zusammenhang nicht entbehrt werden kann: Θεκὼ καὶ Ἐφράθα, αὕτη ἐστὶν Βαιθλέεμ, καὶ Φαγὼρ καὶ Αἰτὰν καὶ Κουλὸν καὶ Τατὰμ καὶ Ἐωβὴς καὶ Καρὲμ καὶ Γαλὲμ καὶ Θεθὴρ καὶ Μανοχώ, πόλεις ἕνδεκα καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν. Andere Lücken sind: 19, 15, wo der Zahl שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה zufolge und wegen 21, 34 mehrere Städtenamen fehlen; 19, 38, wo gegen תְּשַׁע־עֶשְׂרֵה und 21, 32 sowie 1 Par 6, 61 ebenfalls die Aufzählung der Städte unvollständig sein muß; 21, 36, wo vor dem (nicht in allen Handschriften enthaltenen) Vers die Worte וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ לְמִזְרַח הַיַּרְדֵּן ausgelassen sind, welche 1 Par 6, 63 stehen; LXX καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου τοῦ κατὰ Ἰερειχώ, *Vulg.* ultra Iordanem contra Iericho. In 22, 34 ist der Name des Altars ausgefallen (vgl. Pesh. und Vulg.). Dagegen ist 15, 36 וְגֶדֵרֹתַיִם als Randglosse zu הַגְּדֵרָה in den Text gekommen, wie die Zahl אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה und LXX Γαδαρὰ (καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῆς) πόλεις δέκα τέσσαρες beweisen, während die Peschitto חמשעסרא korrigiert hat. 19, 2 ist וְשֶׁבַע aus dem vorhergehenden בְּאֵר־שֶׁבַע wiederholt, wie 1 Par 4, 28 und die Zahl שְׁלֹשׁ־עֶשְׂרֵה V. 6 zeigen. 19, 34 ist וּבִיהוּדָה nach der Lage des Gebietes ein fehlerhafter Zusatz (LXX richtig). Die Zahl der Städte ist 15, 32 auf 29 angegeben, während der hebräische Text (und die Vulgata) 36 Städte nennen. Die Septuaginta gibt als Gesamtsumme ebenfalls 29 an, obwohl sie die Namen von 30 Städten aufführt. Die Zahl 29 hat als die richtige zu gelten, so daß die Septuaginta dem richtigen Texte am nächsten kommt (vgl. Hu zu der Stelle). Die Zahl שְׁלֹשִׁים אֶלֶף 8, 3 ist sicherlich zu hoch. In demselben Kapitel verdient für V. 11—13 die Lesart der Septuaginta den Vorzug. 8, 30—35 folgt in der Septuaginta auf 9, 2. Daraus ist ersichtlich, daß es eine zweifache Tradition über die

Stellung dieser Verse im Buche Josue gibt; welches die richtige ist, kann schwer ausgemacht werden. Schon ältere jüdische Exegeten streiten darüber, in welche Zeit der Vorgang fällt; vielleicht gehört er zur Bundeserneuerung zu Sichem (Kap. 24). — Über den Wert der Septuaginta s. Hummelauer, Commentarius in librum Iosue, Parisiis 1903, 5—15.

206. Das Buch Josue verdankt seine Entstehung in seinem wesentlichen Teile dem nämlichen Manne, dessen Wirksamkeit es berichtet und von dem es seinen Namen trägt.

Für die Entstehungszeit des Buches seinem Hauptbestandteile nach lassen sich aus ihm folgende Daten gewinnen. Es ist vor Salomon geschrieben, denn zur Zeit des Verfassers leben die Chanaaniter noch in Gazer (16, 10), von wo sie ein Pharao zur Zeit Salomons vertrieb (3 Kg 9, 16). Es ist aber auch älter als David, denn es kennt in Sion noch die Jebusiter (15, 63), denen David die Feste nahm (2 Sm 5, 6). Wenn die Bezeichnung Sidons durch רַבָּה (11, 8 und 19, 28) nicht ein „Groß-Tyrus" (im Gegensatz zu einem Klein-Tyrus) bedeutet, sondern ein Epitheton der Stadt ist, so weist sie darauf hin, daß das Buch lange vor David geschrieben ist, da zur Zeit Davids die Hegemonie über Phönizien schon längst auf Tyrus übergegangen war. Sicher war es schon vor Saul verfaßt, da der Schriftsteller die Gabaoniter noch als Holzhauer und Wasserträger kennt (9, 27), was sie nach Saul nicht mehr waren (2 Sm Kap. 21). Außerdem gehört das Königtum noch nicht dem Gesichtskreis des Verfassers an. In noch frühere Zeit wird das Buch durch die Bemerkung 6, 25 versetzt, wonach Rahab, welche die Kundschafter geborgen hatte, noch lebte (וַתֵּשֶׁב, κατῴκησεν, Pesh. ויתבת gegen *Vulg.* habitaverunt). Auf dieselbe Zeit verweist 4, 9 die Angabe, daß damals der von Josue mitten im Jordan errichtete Steinhaufen noch bestand, der sich doch bei der reißenden Strömung des Flusses unmöglich lange erhalten konnte. Die Einheit der Kultusstätte ist noch nicht bedroht, wie das schon in der Richterzeit der Fall war.

Ja der Verfasser muß bei den erzählten Begebenheiten gegenwärtig gewesen sein. Dies ergibt sich zunächst aus den vielen berichteten Nebenumständen, die jedem andern als dem Teilnehmer an der Handlung unbedeutend erschienen oder unbekannt geblieben wären. Ferner sind dem Verfasser die Zustände von der israelitischen Invasion genauer bekannt, als bei einem nach der Invasion Lebenden erwartet werden könnte; so sind ihm noch die alten Namen der chanaanitischen Städte geläufig, die später durch andere Benennungen verdrängt wurden: Keteph Hajjebusi 15, 8; 18, 16, Baalah 15, 9, Kirjath Sannah 15, 49, Kirjath Arba 15, 54; 20, 7, Kirjath Baal 15, 60, Luz 16, 2; 18, 13, und er kennt Gabaon כְּאַחַת עָרֵי הַמְּמְלָכָה, „wie eine der Königsstädte" (10, 2), von denen doch nur in chanaanitischer Zeit die Rede sein konnte. An einigen Stellen verrät der Schriftsteller selbst, trotz der sonstigen Objektivität, daß er bei den einzelnen Vorgängen beteiligt war; daher die erste Person 5, 1 עַד־עָבְרֵנוּ (im Kethib, vorausgesetzt daß diese Lesart richtig ist), 5, 6 לָתֵת לָנוּ und 15, 4 der eigentümliche, mitten in die Sache hinein versetzende Ausdruck לָכֶם.

All das leitet auf die Annahme, daß Josue selber der Urheber des nach ihm benannten Buches sei. Sie wird um so wahrscheinlicher, weil im Buche selbst von einer derartigen Tätigkeit Josues die Rede ist. Nach 18, 1—9 ließ er eine schriftliche Aufnahme des nördlichen Chanaans anfertigen, die vermutlich 18, 10 bis 19, 48 vorliegt. Von einer schriftstellerischen Tätigkeit Josues, die sich auf den Pentateuch bezieht, ist 24, 26 die Rede; daher erschien es an-

gemessen, daß er auch die Offenbarungsgeschichte fortsetzte. Dementsprechend hält auch die Tradition wenigstens der abendländischen Kirche Josue für den Verfasser des Buches: Iesus Nave edidit librum suum (Isid., De eccl. off. 1, 12: *M.* 83, 747). Ebenso lehrt der Talmud, Baba bathra 14b.

Die Einwände, die gegen dieses Ergebnis aus gelegentlichen Erwähnungen in der Erzählung hergeleitet werden, beruhen auf Mißverständnissen. An der Stelle 16, 2 soll eine Stadt Luz genannt sein, die erst nach Josue (s. Richt 1, 26) entstand. Allein hier sind zwei gleichnamige Städte zu unterscheiden. Die Namen „Gebirge Juda" und „Gebirge Israel" 11, 16 21 sollen erst aus der Zeit stammen, da es zwei Reiche gab, Juda und Israel. Indes hier liegen gar keine geographischen Bezeichnungen vor; die Benennung „Gebirge Juda" war schon damals natürlich, als der Stamm Juda sich im Südlande niedergelassen hatte (s. 18, 5 10), das „Gebirge Israel", dessen geographischer Name später „Gebirge Ephraim" war, ist bloß wegen Jakobs Aufenthalt so genannt. Ebenso ist der Ausdruck „Schatz des Herrn" 6, 19 älter als Josue (s. Ex 35, 5; vgl. Dt 23, 18) und nicht erst aus der Zeit herzuleiten, als ein Tempel mit einem Tempelschatz bestand. Der Name Jerusalem sodann war zur Zeit Josues bekannt, da Urusalim in den Tell el-Amarna-Briefen vorkommt; daneben blieb auch noch die Bezeichnung Jebus bestehen. Der Ausdruck „bis auf diesen Tag" 4, 9; 6, 25; 14, 14 führt nicht in späte Zeit nach den erzählten Begebenheiten.

207. Das Buch Josue rührt in seinem jetzigen Umfang nicht von Josue her; vielmehr ist das von Josue verfaßte Schriftwerk schon in der ersten Zeit nach seinem Tode von anderer Hand erweitert worden, und in dieses Werk wurden auch in späterer Zeit noch Zusätze eingeflochten.

Zunächst ist es der Schluß, 24, 29—33, der nicht von Josues Hand herrühren kann. Sodann werden 15, 15—19 und 19, 47 zwei Begebenheiten erzählt, welche Richt 1, 11—15 und 18, 27 in die Zeit nach Josues Tod verlegt sind. Endlich zeigen auch einzelne Bemerkungen im Text, wie 14, 15, nicht undeutlich den Charakter späterer Glossen. Es kann hierbei nicht angenommen werden, daß etwa der spätere Verfasser, der die drei angegebenen Tatsachen berichtet, auch den übrigen Text niedergeschrieben habe. Abgesehen von den schon in § 206 angeführten Gründen heißt auch Josue in dem Schlußabschnitt 24, 29 עֶבֶד יְהוָה, ein Ehrentitel, den sonst im Buche nur Moses erhält (s. 1, 1. 13 15; 8, 31 33; 12, 6; 13, 8; 14, 7; 18, 7; 22, 2 4 5); Josue wird höchstens mit dem Zusatz בִּן־נוּן erwähnt (s. 1, 1; 2, 1 23; 6, 6; 14, 1; 17, 4; 19, 49 51; 21, 1), und 1, 1 führt er jedenfalls sich selbst mit dem bescheidenen Titel מְשֶׁרֶת מֹשֶׁה ein. Der Abschnitt 15, 15—19 trägt die Spur späterer Entstehung in dem Ausdruck וְשֵׁם־דְּבִר לְפָנִים קִרְיַת־סֵפֶר, wo der spätere Name durch den früheren erklärt wird; sonst ist im Buche Josue stets das Umgekehrte der Fall (s. 15, 8 9 13 25 49 54 60; 18, 13 14; 20, 7), während das Richterbuch 1, 10 11 23 jene andere Weise einhält. Aus dem nämlichen Grunde scheint auch 14, 15 ein späterer Zusatz zu sein.

Wann diese Überarbeitung stattgefunden hat, scheint aus dem Zusatz 24, 33 hervorzugehen. War Eleazars Tod die letzte wichtige Begebenheit, die zu verzeichnen blieb, so wird die Überarbeitung des Buches kurz nach diesem Todesfalle vorgenommen, und ihr Urheber wird unter den 24, 31 genannten Ältesten zu suchen sein. Dies drückt die jüdische Tradition so aus, daß Aarons Sohn

Eleazar den Schluß zum Buche Josue geschrieben und daß dessen Sohn Phinees den letzten Vers hinzugefügt habe (Baba bathra 15a).

Andere Stellen können bei der ersten Überarbeitung eingefügt sein („bis auf diesen Tag" 5, 9; 7, 26; 8, 29; 10, 27) oder noch später; das letztere scheint z. B. 10, 12f und 14, 3—5 der Fall zu sein.

208. Das Buch Josue besitzt demnach die äußere Zuverlässigkeit, die bei der Aufnahme in den Kanon maßgebend sein mußte. Ebenso hat das Buch seiner inneren Glaubwürdigkeit nach die Beschaffenheit, die bei einer inspirierten Schrift vorausgesetzt werden muß.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß sowohl Josue als der Bearbeiter und die späteren Glossatoren des Buches im stande waren, über den betreffenden Zeitabschnitt zuverlässig und genau zu berichten. Für die Angaben, bei denen das Gedächtnis und die mündliche Tradition keine genügende Hilfe boten, lagen schriftliche Urkunden vor (18, 8); außerdem bewahrte das Land alle Denkmale, die als Zeugnis für die wichtigsten Begebenheiten dienen konnten (4, 9; 5, 9; 7, 26; 8, 29; 10, 27; 24, 26). Zur Kontrolle für das Mitgeteilte war ein ganzes Volk da, und die spätere Geschichte dieses Volkes bezeugt, daß der Inhalt des Buches Josue bei ihm stets allgemeinen Glauben fand (vgl. Richt 18, 31; 2 Sm 21, 2; 3 Kg 14, 24; 16, 34; 4 Kg 21, 2; Ps 113, 3; Ekkli 46, 1—12; Mich 6, 5; Apg 7, 45).

Eine Bestätigung der Darstellung im Buche Josue kann aus der Geschichte Ägyptens und Vorderasiens, soweit diese jetzt bekannt ist, hergeleitet werden. Das Eindringen der Israeliten in das Land Chanaan und die teilweise Eroberung unter Josue setzen voraus, daß es keine feste Zentralgewalt gab und ebensowenig eine fremde Oberherrschaft. Derartige Zustände haben in Palästina zu verschiedenen Zeiten geherrscht. Die Tell el-Amarna-Briefe (eine auf Tontafeln in babylonischer Sprache aufgezeichnete Korrespondenz zwischen ägyptischen Königen und vorderasiatischen Herrschern um das Jahr 1400, aufgefunden im Winter des Jahres 1887/88 in Mittelägypten bei dem heutigen Dorfe Tell el-Amarna) zeigen, daß zur Zeit der ägyptischen Könige Amenophis III. (1427 bis 1392) und seines Nachfolgers Amenophis IV. in Palästina unruhige politische Verhältnisse bestanden; die ägyptische Oberherrschaft hatte aufgehört, da fremde Völker in das Land eindrangen. Die Zeit von Amenophis III. und Amenophis IV., die der zweiten Hälfte der 18. Dynastie von Ägypten angehören, wäre daher für das Unternehmen Josues nicht ungünstig gewesen. Unter Seti I., dem ersten Herrscher der 19. Dynastie, wurde die Herrschaft Ägyptens in Vorderasien wieder befestigt; aber schon unter seinem Nachfolger Ramses II. verfiel sie von neuem. Daher wäre auch die auf Ramses II. folgende Zeit für die Eroberung des Landes Chanaan geeignet gewesen. Unter welchem ägyptischen König der Auszug der Israeliten aus Ägypten erfolgte, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben. In Frage kommen vor allem Amenophis II. (1461—1436; zwischen ihm und dem vorhin erwähnten Amenophis III. liegt die Regierungszeit von Thutmosis IV.) und Merenptah, der Nachfolger von Ramses II. (19. Dynastie). War Amenophis II. der Pharao des Auszuges, so eroberte Josue Palästina um 1400 v. Chr.; war es Merenptah, dann ca 200 Jahre später. Liegt somit die absolute Chronologie für das Buch Josue auch noch sehr im argen, so genügt doch für seine historische Glaubwürdigkeit die Tatsache, daß der politische Hintergrund des Landes, den das Buch Josue angibt, durchaus der Geschichte Chanaans entspricht. Ob die in den Tell el-Amarna-Briefen erwähnten Chabiri,

die als Eindringlinge in das Land dargestellt werden, die Israeliten gewesen sind, kann hier nicht untersucht werden (vgl. darüber Hoberg, Genesis 344 ff). Die Einwanderung der Israeliten in Chanaan steht nicht ganz außer Zusammenhang mit dem Kreise der profanen Geschichtschreibung; denn die Chanaaniter der Bibel sind das nämliche Volk, das die Klassiker Phönizier nannten. Auf die schon begonnene Auswanderung der Phönizier mußte der Andrang der Israeliten eine entschiedene Wirkung ausüben. Tatsächlich erzählt noch die Tradition christlicher Jahrhunderte von dem durch Josue bewirkten Nachschub. Zu Tigisis, im ehemaligen Numidien, dem heutigen Algerien, standen, wie Prokopius berichtet, noch zur Vandalenzeit „zwei Säulen, aus weißen Steinen gehauen, bei der großen Quelle, mit einer Inschrift in phönizischer Schrift und Sprache folgenden Inhalts: Wir sind die, welche vor dem Räuber Josue, dem Sohne Nuns, geflohen sind" (ἡμεῖς ἔσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ). Die Richtigkeit dieser oft bezweifelten Angabe erscheint neueren Geschichtsforschern gesichert; so schreibt z. B. Büdinger gegen Schluß der nachher erwähnten Abhandlung: Nil impedit, quominus illarum columnarum inscriptiones tamquam reverenda antiquitatis Phoeniciae testimonia aestimemus. — Moses von Choren, Geschichte der Armenier, Venedig 1881, 1, 19 (S. 81 f), deutsch von Lauer, Regensburg 1869, 37. Procopius, Bellum Vandalicum 2, 10. Büdinger, De coloniarum quarundam Phoeniciarum primordiis (Sitzungsberichte der philos.-hist. Klasse der K. Akademie der Wissenschaften Bd 156, Abh. 10), Wien 1892.

Auch die innere Glaubwürdigkeit des Buches genügt durchaus dem Zweck, den es augenscheinlich hat. Es soll in ihm gezeigt werden, daß die Eroberung des Landes den Israeliten nur durch besondere göttliche Hilfe möglich war, und daß hierdurch das den Patriarchen öfters gegebene Versprechen über den Besitz Chanaans erfüllt wurde (4, 1 14; 5, 13—16). Die Wunder, welche Gott bei dem Übergang über den Jordan (Kap. 3) und bei der Zerstörung von Jericho wirkte (Kap. 6), entsprechen daher der besondern Leitung Gottes, der das Offenbarungsvolk stets unterstand. Demnach ist es unnötig, dem Text in den zwei angegebenen Kapiteln eine natürliche Erklärung geben zu wollen, zumal da der Wortlaut dies nicht zuläßt. Ein Erdbeben, das gerade zur rechten Zeit die Wasser des Jordans staute oder die Mauern Jerichos zu Fall brachte, wäre ein noch größeres Wunder, als was 3, 16 und 6, 20 erzählt wird. An eine Unterminierung der Mauern von Jericho, die der Länge nach rings um die Stadt hätte geschehen müssen, ist am wenigsten von seiten der damaligen Juden zu denken. Die göttliche Allmacht hat das, was erzählt wird, unmittelbar gewirkt. Ob dagegen die „großen Hagelsteine" 10, 11 als ein Wunder zu deuten sind, erscheint zweifelhaft; ein großes Hagelwetter mit Gewitter, das in seinen Wirkungen vielen den Tod brachte, kann hier auf seine letzte Ursache zurückgeführt sein. Der „Sonnenstillstand" 10, 12—14 läßt eine zweifache Erklärung zu: das große Ereignis wird in poetischer Weise beschrieben, und zwar durch ein Zitat aus einer andern Schrift, oder es ist von einer wunderbaren Verlängerung des Tages die Rede, die der, welcher sie erlebte, nach dem Augenschein beurteilen und daher als einen Stillstand der Sonne auffassen mußte. Der Augenschein gibt aber keine Erklärung der tatsächlichen Verhältnisse, und der Ausdruck „die Sonne stand still" sagt von der wirklichen Beschaffenheit des Vorganges ebensowenig etwas wie der Ausdruck בָּא הַשֶּׁמֶשׁ Gn 28, 11, oder יָצָא הַשֶּׁמֶשׁ Gn 19, 23, oder auch unsere Redeweise „die Sonne geht auf und unter".

Das Verfahren Josues gegen die Einwohner, d. h. ihre Tötung, ist manchem zu hart und seine Billigung mit dem Charakter eines inspirierten Buches unvereinbar erschienen. Dazu ist zu bemerken: an die Kriegsführung der damaligen Zeit darf man nicht den Maßstab der durch das Christentum geläuterten Anschauungen legen. Auch wurden nicht alle Bewohner des eroberten Landes getötet, sondern es ist nur gesagt, daß in wenigen Fällen die ganze Einwohnerschaft einzelner Orte niedergemacht wurde. Und das wird nur deshalb gebilligt, weil ein solches Gericht die Strafe für die verwerflichen Laster der Chanaaniter war. Da die Menschheit im großen und in ihren einzelnen Verbänden einen Organismus darstellt, so liegt es in der Natur der Sache, daß beim Hereinbrechen einer Strafe auch solche betroffen werden, die persönlich an dem Vergehen unschuldig sind. Endlich besteht die Möglichkeit, die Ausdrücke, die von der Tötung aller Einwohner reden, als hyperbolische Formen der Darstellung aufzufassen. — Über die innere Wahrheit der Erzählung im Buche Josue bezüglich der geographischen und archäologischen Tatsachen s. Scholz, Einleitung II 267 ff; zur Beurteilung der Kriegsführung Josues s. Selbst § 417.

3. Das Buch der Richter.

209. Richter heißen nach dem biblischen Sprachgebrauch jene Männer, die in der Zeit zwischen Josues Tod und Sauls Königtum gelegentlich eine Regierungsgewalt entweder über das ganze Volk oder über einzelne Stämme der Israeliten ausübten.

Der Name שֹׁפֵט, den die Heilige Schrift für diese Männer gebraucht, ist gleich dem Titel der Suffeten, der vor dem Jahre 1000 in Tyrus und später in Karthago vorkommt und die höchsten Exekutivbeamten bezeichnet. Auch bei den Israeliten bedeutet das Wort weniger den Träger einer richterlichen als den einer vollziehenden Gewalt, so daß es später selbst für Könige gebraucht wird (s. Ps. 2, 10; Is 40, 23; Am 2, 3). Die Richter empfingen ihre Gewalt weder durch Erbschaft noch durch Wahl, sondern erlangten sie durch Beweise hervorragender Tüchtigkeit, die auf übernatürlicher Bestimmung beruhte. Zu der Zeit nämlich, wo sie auftraten, hatten die Israeliten noch keine bestimmte Staatsverfassung. Josue hatte keinen Nachfolger bezeichnet, und das mosaische Gesetz machte, insoweit es befolgt wurde, anderweitige staatliche Einrichtungen unnötig. Die ganze Zeit zwischen Josue und Saul wird daher im Richterbuch selbst so charakterisiert, daß „Israel keinen König hatte und jeder tat, was ihm recht schien" (17, 6 u. ö.). Im Genusse dieser Freiheit hatten jedoch die Israeliten versäumt, die erste Zeit ihrer Ansiedlung zur vollständigen Unterwerfung des Landes zu benutzen. Nachdem der erste Schrecken, den ihre Ankunft und ihre Erfolge den Phöniziern verursacht hatten, geschwunden war, leisteten diese einen Widerstand, vor dem die Israeliten im Gefühl ihrer geringen Kriegstüchtigkeit zurückbebten. Außerdem erstand ihnen ein neuer Feind in dem Volke der Philister an der Küste des Mittelmeeres südlich von den phönizischen Handelsstädten. Die Philister hatten fünf feste Städte: Gaza, Azotus, Ascalon, Geth und Accaron, und waren noch verstärkt durch die Enakim, die sich aus dem Binnenlande zu ihnen geflüchtet hatten. Unter solchen Umständen zogen es die meisten israelitischen Stämme vor, sich friedlich neben den chanaanitischen Bewohnern im Lande einzurichten. Dies hatte jedoch die bereits von Moses vorausgesehene Folge, daß die Israeliten dem geistigen Einfluß ihrer

Nachbarn erlagen und den Dienst des wahren Gottes mit der phönizischen Abgötterei vertauschten. Zur Strafe dafür ließ dann Gott entweder das ganze Volk oder auch den einen oder andern sündigen Stamm in die Gewalt auswärtiger Feinde kommen, bis die Buße sie würdig machte, daß ihnen durch einen gottbegeisterten Mann aus ihrer Mitte die Freiheit erkämpft wurde. Ein solcher behielt dann auf Lebensdauer die einmal erworbene Autorität unter dem Namen eines „Richters".

210. Das Buch der Richter stellt die Pragmatik der göttlichen Offenbarung während des Hauptteils der sog. Richterperiode dar.

Seinem Hauptbestandteile nach enthält das Richterbuch von 3, 7 bis Kap. 16 eine Anzahl einzelner Erzählungen, die mit memoirenartiger Ausführlichkeit berichtet sind, neben ganz kurzen Notizen, die bloß zur Ausfüllung dienen. Voraus geht eine doppelte Einleitung. Die eine gibt einen Überblick über den politischen Zustand des israelitischen Landes unmittelbar vor der Richterperiode (1, 1 bis 2, 9), die andere stellt in großen Zügen die inneren Gründe dar, die für die Entwicklung des israelitischen Volkes und die Weiterführung der göttlichen Offenbarung während der Richterzeit maßgebend waren (2, 10 bis 3, 7). Die Wahrheit, daß die äußeren Geschicke der Israeliten genau ihrer inneren Stellung zu Gott und dem Gesetze entsprechen, ist gleichsam das Thema, zu dem der übrige Inhalt des Buches die Ausführung bildet. Offenbar hat der Urheber vorhandenes Material, d. h. mündliche oder schriftliche Überlieferungen, unverändert zu einem Ganzen verwebt. Zwei Berichte aus gleichen Quellen, die zu jenem Thema nicht in direkter Beziehung standen, sind ans Ende gesetzt worden und bilden einen Nachtrag zum ganzen Buche (Kap. 17—21), obwohl sie der Chronologie nach in den Anfang gehört hätten.

Die geschichtlichen Züge, die im Richterbuch mitgeteilt werden, sind folgende. Bald nach Josues Tod wurde der größte Teil Israels von dem „mesopotamischen" König Chusan Risathaim unterjocht, bis sie Othoniel wieder befreite (3, 8—11). Nach dessen Tod wurde das Land dem moabitischen König Eglon zinspflichtig; von diesem Druck erlöste sie die kühne Tat des Benjaminiten Aod (3, 12—30). Es folgte eine lange Zeit der Ruhe, während welcher im Westen der erste Raubanfall der Philister durch Samgar zurückgewiesen wurde (3, 31). Später geriet das nördliche Palästina in die Gewalt des chanaanitischen Königs Jabin von Asor, bis Barac mit Hilfe der Prophetin Debbora ein Heer sammelte und seine Macht brach (Kap. 4). Das Andenken an diesen Siegeszug ist in Debboras Triumphlied enthalten (Kap. 5). Der hierauf folgenden Ruhe des Landes wurde durch Raubzüge der Madianiten (Beduinen) ein Ende bereitet, indem diese von Osten her das südliche Land sieben Jahre hindurch tributpflichtig machten (6, 1—10). Ihren Gewalttätigkeiten setzte der von Gott dazu berufene Gedeon trotz liebloser Eifersüchteleien seiner Landsleute ein Ziel (6, 11 bis 8, 28) und erwarb sich so für den Rest seines Lebens die Richterwürde (8, 29—32). Ein neuer Abfall von Gott (8, 33—35) fand jetzt eine förmliche Organisation, indem Gedeons natürlicher Sohn Abimelech sich das Ansehen seines Vaters zu Nutzen machte und sich in bundbrüchiger Weise in Sichem zum Könige aufwarf; doch nahm nach dreijähriger Usurpation die neue Einrichtung mit seinem Leben ein Ende (Kap. 9). Die so entstandene Willkür beseitigte Thola, und nach seinem Tode trieb das

Bedürfnis innerer Einigung zum Gehorsam gegen einen neuen Richter, Jair (10, 1—5). Allein die innere Ruhe führte wieder zur Abgötterei, und dieser folgte als Strafe zunächst eine große Bedrängnis des Ostjordanlandes durch die Ammoniter (10, 6—18). Der Strafe durfte, nachdem die Israeliten Buße getan, Jephte ein Ende machen (11, 1—33). Der Sieg beraubte ihn jedoch seiner einzigen Tochter, die er infolge eines unvorsichtigen Gelübdes dem Herrn zum Eigentum lassen mußte (11, 34—40). Noch größeres Leid bereitete ihm der Übermut der Ephraimiten, welche die Gelegenheit zur Einführung einer Hegemonie zu benutzen suchten; ihr deswegen unternommener Einfall in Galaad kostete sie aber „42000" Mann, und so war ihr Stolz gebrochen (12, 1—6). Aus Furcht vor ähnlichen Gefahren unterwarfen sich nach Jephtes Tode die Israeliten auf eine Reihe von Jahren den drei Richtern Abesan, Ahialon und Abdon (12, 7—15). Inzwischen waren die Philister zu einer drohenden Macht herangewachsen, und es gelang ihnen, für lange Zeit die Herrschaft über Israel zu gewinnen, bis die kühnen Unternehmungen Samsons anfingen einen Widerstand unter den Israeliten zu organisieren (Kap. 13—16). Hier schließt die Ausführung des oben angegebenen Themas, und es wird im Anhang zuerst erzählt, wie sich auf dem Gebirge Ephraim ein verbotener Gottesdienst ausgebildet hatte (Kap. 17), und wie dieser später vom Stamme Dan in dessen neue Heimat Lais verlegt wurde (Kap. 18). Ferner berichtet das Buch noch die traurige Geschichte eines Bürgerkrieges, den elf Stämme gegen den Stamm Benjamin führten, um eine in dessen Mitte begangene Schandtat zu rächen (Kap. 19—21).

Ältere und neuere Exegeten haben sich viel mit der chronologischen Frage im Buche der Richter beschäftigt. Als Ausgangspunkt diente die Angabe von 480 Jahren 3 Kg 6, 1 als Zeitraum vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues, dem vierten Jahre der Regierung Salomons, ferner die Summe der im Buche der Richter erwähnten Jahre für die einzelnen Ereignisse = 390 Jahre und die Zahl in der Apg 13, 20. Die Zahl der 480 Jahre in 3 Kg 6, 1 nahm man als richtig an und stellte folgende Berechnung auf: Werden von den 480 Jahren die 40 Jahre der Wüstenwanderung, 26 Jahre für Josues Regierung (besser nur 25; s. § 202), 40 Jahre für Sauls Königtum, 40 Jahre für Davids Regierung, endlich die 4 ersten Jahre Salomons abgezogen, so bleiben für die Richterperiode 330 Jahre; nimmt man für Sauls Königtum nur 20 Jahre, so bleiben für die Richterzeit 350 Jahre übrig. Zählt man dagegen die im Buche der Richter enthaltenen Zeitangaben für die einzelnen Epochen und Ereignisse zusammen, so ergibt sich die Summe von 390 Jahren (nach anderer Berechnung 370 Jahre). Zu der häufig vertretenen Annahme, der Apostel Paulus habe Apg 13, 20 eine Zeitbestimmung über das Buch der Richter geben wollen, ist zu bemerken: Die Zahl 480, die sich 3 Kg 6, 1 findet, ist kritisch unsicher und kommt daher für eine chronologische Berechnung nicht in Betracht. Es ist nicht nachweisbar, daß die Summe von 390 (370) Jahren die absolute Dauer der im Richterbuch erzählten Ereignisse angeben will, sondern einzelne Ereignisse können gleichzeitig verlaufen sein. Die Ansicht, daß Paulus Apg 13, 20 eine Zeitbestimmung über das Buch der Richter gebe, stützt sich auf den textus receptus. Dieser aber hat hier eine falsche Lesart; nach der richtigen Lesart (z. B. Vulg.) sagt der Apostel, Gott habe ungefähr 450 Jahre nach der Patriarchenzeit den Israeliten das Land Chanaan gegeben, und darauf habe die Richterzeit begonnen. Die wirkliche Dauer der Richterzeit ist mit Sicherheit aus den biblischen Angaben nicht zu berechnen; es läßt sich nur

sagen, daß sie nach oben begrenzt ist durch die erste Zeit nach dem Tode Josues, nach unten durch die Zeit Helis und Samuels. War Amenophis II. der Pharao des Auszuges, so beläuft sich die Richterzeit auf ca 350—400 Jahre, war es Merenptah, so ist sie erheblich kürzer. Zu beachten ist noch die sichtliche Wiederkehr der Zahl 40 (3, 11; 5, 32; 8, 28; 13, 1, wozu noch 1 Sm 4, 18 gehört) sowie der verwandten Zahlen 80 (3, 30) und 20 (4, 3; 15, 20; 16, 31). Der biblische Text selber macht es daher wahrscheinlich, daß nur mit runden Zahlen gerechnet ist.

Auffallend ist es, daß das Richterbuch nichts über Heli und Samuel berichtet, obwohl die Geschichte dieser beiden Männer Beiträge geliefert haben würde, die durchaus dem Grundgedanken des Buches entsprochen hätten. Vermutlich ist dies daraus zu erklären, daß bei Entstehung des Buches die betreffenden Begebenheiten noch nicht der Geschichte angehörten. Hieraus ließe sich ein Schluß ziehen auf die Abfassungszeit des Buches.

211. Das Buch der Richter ist kurz nach dem Regierungsantritt Sauls, vermutlich von Samuel, verfaßt worden.

Als Verfasser des Buches muß jener Schriftsteller betrachtet werden, der es in seine jetzige Gestalt gebracht hat. Die einzelnen Erzählungen, die das Material geliefert haben, rühren selbstverständlich von verschiedenen Aufzeichnern her und beweisen dies durch sprachliche Verschiedenheiten; so das Debbora-Lied Kap. 5 durch seine archaistische Sprache, die Geschichte Gedeons durch den Gebrauch von שׁ für אֲשֶׁר (6, 17; 7, 12; 8, 26) und den Ausdruck לָבְשָׁה רוּחַ יי׳ (6, 34), wogegen die Geschichte Samsons immer וַתִּצְלַח עָלָיו רוּחַ יי׳ (14, 6 19; 15, 14) hat. Von dem Benutzer und Zusammensteller dieser Memoiren rührt dann die Einleitung 1, 1 bis 3, 7 her, und wahrscheinlich ist ihm auch eine Bearbeitung des Anhangs zuzuschreiben. Im Anhang kehrt nämlich nachdrücklich die Bemerkung wieder, daß „damals kein König in Israel war und jeder tat, was ihm gut schien" (17, 6; 18, 1; 18, 31; 21, 24). Die Betonung dieser Tatsache ist nur dann nicht auffallend, wenn die Einrichtung des Königtums noch neu war, und wenn im Gegensatz zu den in Kap. 17—21 geschilderten ungeordneten Zuständen noch seine Segnungen empfunden wurden. Hiermit wird für die Abfassung der Schrift die Regierungszeit Sauls wahrscheinlich; da aber schwerlich in dessen späteren Regierungsjahren die Königsgewalt als ein Segen erachtet wurde, so wird das Richterbuch in den ersten Jahren Sauls entstanden sein. Dazu stimmt der bereits angegebene Umstand, daß von Heli und Samuel nicht die Rede ist, sowie die Bemerkung 1, 21, wonach zur Zeit der Abfassung Jerusalem noch von den Jebusitern besetzt war (vgl. 2 Sm 5, 6). Auch der 11, 40 erwähnte Gebrauch, der gewiß nicht lange bestanden haben wird, war zur Zeit des Verfassers noch üblich.

Übereinstimmend mit diesen Forderungen gibt der Talmud an, das Richterbuch sei von Samuel verfaßt (Baba bathra 14b), und die christliche Tradition neigt sich derselben Annahme zu (Isid., De eccl. off. 1, 12: *M.* 83, 747). Es lassen sich keine Gründe finden, womit man dieser positiv ausgesprochenen Behauptung widerstreiten könnte.

Manche wollen jedoch die Entstehung des Buches oder aber die Hinzufügung des Anhangs in eine viel spätere Zeit versetzen, weil sie 18, 30 die Worte עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ als eine Erwähnung der assyrischen Gefangenschaft ansehen. Dagegen machen die älteren Exegeten darauf aufmerksam, daß der Ausdruck

des folgenden Verses: הֵיוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה nicht erlaubt, über Sauls Regierung hinauszugehen, und denken daher an ein uns sonst nicht bekanntes Ereignis, das den Stamm Dan betroffen hätte. Außerdem ist zu beachten, daß der Vers 18, 30 kritische Ungenauigkeiten (Moses, Manasses) enthält, wie die Masora und die Hexapla zeigen. Die Worte עד יום גלות הארץ können als verunglückte Glosse gelten; angebracht erscheint auch die Konjektur עד גלות הָאָרוֹן (1 Sm 4, 11 21). Vgl. Hu zu der Stelle und Cornely, Introductio II n. 73.

212. Die Glaubwürdigkeit des Richterbuches ist äußerlich unantastbar und wird mit Unrecht durch das Vorgeben von Unrichtigkeiten, die darin enthalten sein sollen, in Zweifel gezogen.

Wie sehr die ins einzelne gehende Genauigkeit, welche die gleichzeitige Aufzeichnung erkennen läßt, für die Glaubwürdigkeit der einzelnen Berichte spricht, ist einleuchtend. Das ganze Buch wird auch dadurch beglaubigt, daß es mit der gesamten jüdischen Literatur in organischem Verbande steht. Den Inhalt des Pentateuchs und des Buches Josue setzt es an vielen Stellen als bekannt voraus, z. B. 2, 1—3 15; 11, 13 ff; 13, 5; 20, 26 ff. Ebenso greifen die späteren Schriften auf das Richterbuch zurück: 1 Sm 12, 9—11; 2 Sm 11, 21; Neh 9, 27; Ps 77, 56; 82, 10 ff; 105, 34 ff; Is 9, 4; 10, 26 u. ö.; Apg 13, 20; Hebr 11, 32 ff. Ungenau erscheint jedoch bei oberflächlicher Kenntnis die Angabe 1, 18, wonach der Stamm Juda auch die Philisterstädte Gaza, Ascalon und Accaron erobert habe, während 3, 3 gesagt ist, die Israeliten hätten „die fünf Fürstentümer der Philister" nicht einnehmen können. Die Vereinigung dieser beiden Aussagen liegt indes sehr nahe: Juda eroberte jene Städte beim ersten Ansturm, konnte sie aber nicht halten, weil inzwischen die Philister fremde Hilfe gewonnen hatten, entweder durch den Zuzug der Enakiten (1, 10) oder durch ein Hilfsheer ihres Lehensherrn, des ägyptischen Pharao. 1, 8 erzählt von einer Eroberung Jerusalems, das nach 1, 21 wieder verloren ging; die zwei Verse widersprechen sich daher nicht. Bei 1, 7 8 21 liegt auch nur eine scheinbare Schwierigkeit vor. Adonibezec ward nach Jerusalem mitgenommen, als der Stamm Juda die Stadt erobern wollte. Dies tat Juda entweder im Bunde mit Benjamin, dem Jerusalem zugefallen war (Jos 18, 28), oder aus Rücksicht auf die Gefahr, welche die Nähe einer so festen Stadt seinem Gebiet brachte. Es gelang ihm, die Unterstadt zu zerstören; die Oberstadt aber blieb in der Gewalt der Jebusiter. Diesen gegenüber hatten die Benjaminiten nicht den Mut, Waffengewalt zu gebrauchen, und vertrugen sich deswegen lieber friedlich mit ihnen. Wenn ferner 4, 2 ein König Jabin von Asor genannt wird, so steht dies nicht im Widerspruch mit Jos 11, 10 ff; der Königsname Jabin kehrte, wie ähnliche Benennungen, öfters wieder, und die Chanaaniter hatten im Norden Palästinas ein Reich gegründet, das nach Asor genannt wurde, dessen Hauptstadt aber Haroseth Gojim war. Nach Jos 12, 16 wurde der König von Bethel von Josue getötet, also seine Stadt auch erobert; nach Richt 1, 22—25 wurde Bethel wieder erobert. Nach Jos 12, 12 wurde der König von Gazer getötet, seine Stadt also ebenfalls genommen; nach Richt 1, 29 aber war Gazer noch im Besitz der Chanaaniter. Nach Jos 12, 21 waren die Könige von Thenac und Mageddo, nach 12, 23 der König von Dor getötet, diese Städte mithin gefallen; nach Richt 1, 27 dagegen waren diese Städte noch in den Händen der Chanaaniter. Die Angaben des Richterbuches widersprechen dem Buche Josue nicht, da die Städte sich nach der erstmaligen Eroberung wieder frei gemacht hatten (s. § 204). Keine Verschiedenheit liegt weiter darin,

daß 1, 10 der Stamm Juda als solcher, 1, 20 aber der Stammesführer Caleb als Eroberer von Hebron genannt wird. Auch daß der Name der חַוֹּת יָאִיר 10, 4 von dem Richter Jair abgeleitet wird, läßt sich recht gut mit Nm 32, 41 vereinigen, wonach dieser Name von einem früheren Jair stammt. Nach 1 Par 2, 22 besaß nämlich dieser Jair 23 Flecken, die חַוֹּת יָאִיר genannt wurden und später an benachbarte Volksstämme verloren gingen. Diesen nahm der jüngere Jair die ursprünglichen Plätze nebst einigen andern wieder ab und hatte so neue Ursache, den alten Namen einzuführen. Der Widerspruch, der zwischen 1, 1 und 2, 6—9 gefunden wird, ist nicht vorhanden; denn die Verse 2, 6—9 berichten nichts Neues, sondern weisen auf früher Erzähltes zurück, sie sind die Einleitung zu 2, 10. Ebensowenig widerspricht 1, 1 dem Buche Josue, da im Beginn des Richterbuches in keiner Weise gesagt ist, daß Josue sofort nach Überschreiten des Jordans gestorben sei.

213. Das Buch der Richter erzählt auch nichts, was innerlich unmöglich erscheinen müßte.

Die Schwierigkeiten, die manches von dem Berichteten innerlich unwahrscheinlich machen sollen, verschwinden bei richtiger Exegese. Ob Aod nach den Grundsätzen der Moral richtig gehandelt hat, wird lediglich nach 3, 15 zu beurteilen sein. Welchen Charakter aber auch seine Tat gehabt haben mag, sie wird von dem Verfasser des Buches einfach berichtet, ohne gebilligt oder getadelt zu werden, und insofern kann gegen den übernatürlichen Charakter der Darstellung nichts eingewendet werden. — Wenn es 3, 31 heißt, daß Samgar mit dem Ochsenstachel 600 Philister geschlagen habe, so ist er dabei an der Spitze seiner Stammesgenossen zu denken, die einen unerwarteten Überfall mit den eben zu Gebote stehenden Mitteln zurückwiesen, ganz wie in den deutschen Bauernkriegen die Dreschflegel und Heugabeln eine Rolle gespielt haben. — Debboras Lied entspricht so sehr allen sachlichen und persönlichen Umständen, daß seine Echtheit lediglich aus inneren Gründen sichergestellt ist. — Die Erscheinungen des „Gottesengels“ 2, 1; 6, 11; 13, 3 und die mittelbaren oder unmittelbaren Offenbarungen Gottes an die Israeliten 1, 2; 6, 8; 10, 11 sind Wunder, deren Zweckmäßigkeit durch den Zusammenhang der Umstände außer Zweifel gesetzt ist, und die deswegen keinen inneren Widerspruch enthalten. — Jephte erfüllte ein Gelübde, das er voreilig dargebracht, nach den Älteren buchstäblich, in der Tat aber geistig, indem er seine Tochter einer unfreiwilligen Jungfräulichkeit weihte. Wie aber die Deutung auch ausfallen mag, das Richterbuch enthält keine Äußerung, die als Billigung oder Mißbilligung betrachtet werden könnte. — Auch was von Samson berichtet wird, ist innerlich durchaus begründet und zusammenhängend. Seine Stärke war an seine Haare gebunden, weil sie eine übernatürliche Gabe Gottes (13, 25) und an den Stand eines Nasiräers geknüpft war (13, 7), dem das Abschneiden des Haupthaares verwehrt blieb. Gerade dieser Stand bildete Samsons Hauptbedeutung für Israel: er sollte zeigen, welche Macht aus der vollkommenen Hingabe an das Gesetz erwachse. Wenn er selbst dem Gesetz untreu wurde und sich erst mit einer Philisterin vermählte, dann sich von unreiner Liebe gefangennehmen ließ, so ist nicht seine Sünde, sondern das Ergebnis seines Handelns in den Plan Gottes aufgenommen gewesen (14, 3 4); hatte er doch, obschon er sich über gebotene Rücksichten hinwegsetzte, ursprünglich dabei die Erfüllung seines Berufes im Auge (14, 4). Was gelegentlich seiner Hochzeit erzählt wird, verläuft alles den morgenländischen Zuständen und Sitten gemäß.

Dreihundert Schakale (שׁוּעָל; nicht „Füchse") waren gerade im Philisterlande, wo sie noch heute herdenweise leben, leicht zu fangen; dabei ist anzunehmen, daß er nicht allein, sondern mit fremder Hilfe die ganze Menge zusammenbrachte (vgl. den ähnlichen Ausdruck 1 Sm 13, 3). Daß Samson mit einem Eselskinnbacken 1000 Philister erschlagen habe, sagt der Text nicht (Hier. freilich interfecit), sondern Samson schlug auf die Philister los, und diese flüchteten sich aus Schrecken vor ihm; denn vorher hatten sie ihn gebunden, er aber hatte sich wider ihr Erwarten mit Leichtigkeit seiner Bande entledigt. Res terrore magis quam ictibus gesta est (Hu zu 15, 15 16). Das Wasser, das seinen Durst löschte, floß nicht aus einem Eselskinnbacken, sondern Gott öffnete auf das Gebet des Samson die Vertiefung bei der Anhöhe Lechi, aus der dann das Wasser hervorquoll. Hieronymus übersetzt unrichtig: Aperuit itaque Dominus molarem dentem in maxilla asini, et egressae sunt ex eo aquae (15, 19). An diese Auffassung schloß sich sogar eine erbauliche Textesbetrachtung, z. B. bei Johannes von Damaskus. Das Ausheben zweier Torflügel (16, 3) ist nicht so ungewöhnlich, daß nicht Beispiele ähnlicher Stärke bei den meisten Völkern zu finden wären. Samson trug die Tore auf einen Berg, der in der Richtung nach Hebron lag (nicht Hebron gegenüber; vgl. Gn 18, 16: in der Richtung nach Sodoma). Die zwei Torflügel erinnern in keiner Weise an die Säulen des Herkules. Endlich ist der tragische Tod Samsons so zu denken, daß zu der Festversammlung ein Holzbau aufgeschlagen war, unter dem sich die Gäste versammelten, während das Volk auf dem ebenen Dach lagerte; die Katastrophe war demnach nicht so schwer herbeizuführen. Ob Samson hierbei durch Selbstmord gesündigt, kann dem Gerichte Gottes überlassen bleiben; indes lehrt jede verständige Sittenlehre, daß zur Erreichung eines Zweckes, wie ihn Samson im Auge hatte, das eigene Leben geopfert werden darf. — Über Jephte s. Kaulen, Commentatio de rebus Iephtae ducis ex sacra scriptura recte describendis, Bonnae 1895; H. Weiß, Das Gelübde Jephtes, Braunsberg 1908; Evariſt Mader, Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker, Freiburg 1909, 152 ff; über Samson Ioan. Damasc., De fide orthodoxa l. 4, in festo ss. reliquiarum; Selbst § 448. Kalt (Samson, Freiburg 1912) zeigt, daß die Erzählung über Samson einen streng historischen Charakter hat.

214. Einzelne Unwahrscheinlichkeiten sind auch auf Rechnung der Textesüberlieferung zu setzen, obwohl in dieser Hinsicht das Buch der Richter weniger gelitten hat als andere.

Die wichtigsten Stellen, an denen die Kritik aufgerufen wird, sind folgende. 1, 18 liest die Septuaginta das Gegenteil vom Text: καὶ οὐκ ἐκληρονόμησεν Ἰούδας usw. Da aber schon V. 19 gesagt ist: כִּי לֹא לְהוֹרִישׁ אֶת־יוֹשְׁבֵי הָעֵמֶק, d. h. er habe die Herrschaft über die Bewohner der Mittelmeerebene nicht behaupten können (s. § 204), und da alle andern Texte wie der hebräische lesen, so besteht kein Grund, den hebräischen zu ändern. — Das Wort לְצָדִים 2, 3 ist undeutlich, wie die verschiedenen Übersetzungen zeigen: LXX εἰς συνοχάς, Targ. למעיקין, tribulantes, Pesh. לסריקותא, in vanum, *Vulg.* hostes; doch gibt die Übersetzung hostes keinen Anlaß, לְצָרִים zu schreiben, da die Bedeutung „Widersacher" durch das arabische צדד gesichert ist. — 2, 9 ist als Stadt, wo Josue begraben wurde, תִּמְנַת־חֶרֶס genannt, während nach Jos 24, 30 der Name der Stadt תִּמְנַת־סֶרַח war; Richt 2, 9 Pesh. בתמנת סרח = *Vulg.*

Thamnathsare; daher könnte es kritisch gerechtfertigt sein, auch Richt 2, 9 סֶרַח zu lesen. Vielleicht ist aber חֶרֶס die richtige Lesart und סֶרַח eine absichtliche Änderung, damit die Erinnerung an den Sonnendienst (חֶרֶס = Sonne) vermieden werde (vgl. F. E. König, Lehrgebäude der hebr. Sprache 2, 469). — Das Wort הָאֲשֵׁרוֹת 3, 7 ist richtig (s. auch König, Wörterbuch) und darf nicht wegen *Vulg.* Astaroth, Pesh. ולאסתרתא in הָעַשְׁתָּרוֹת geändert werden. — An der Stelle 7, 3 gibt וְיִצְפֹּר מֵהַר הַגִּלְעָד keinen vernünftigen Sinn, und trotzdem daß alle Übersetzer ebenso gelesen haben, muß entweder מַהֵר oder הַגִּלְבֹּעַ geschrieben oder eine andere Konjektur (יָשֹׁב וַיִּצְרְפַם גִּדְעוֹן) gemacht werden. — מָעוֹן 10, 12 ist nach LXX Μαδιάμ vermutlich in מִדְיָן zu ändern, denn עמון in der Peschittho ist Korrektur. — 8, 16 ist וַיֹּדַע sicher in וַיָּדָשׁ zu ändern, wegen LXX ἠλόησεν, Pesh. ואשתנד, *Vulg.* contrivit (vgl. V. 7 וְדַשְׁתִּי, LXX, Pesh., Vulg.). — Die Lesart בְּעָרֵי 12, 7 ist ein Mißverständnis der Masoreten für בערי, die alte Form des stat. constr.; doch ist auch eine andere Korrektur zulässig, mit Rücksicht auf LXX ἐν πόλει αὐτοῦ ἐν Γαλαάδ; vgl. Pesh. בקריתא דגלעד, *Vulg.* in civitate sua Galaad. — 14, 15 ist mit LXX τῇ τετάρτῃ, Pesh. רביעיא, statt הַשְּׁבִיעִי zu schreiben הָרְבִיעִי. — 16, 13 f hat die Septuaginta nach σὺν τῷ διάσματι (עִם־הַמַּסֶּכֶת) den Zusatz: καὶ ἐνκρούσῃς τῷ πασσάλῳ εἰς τὸν τοῖχον, καὶ ἔσομαι ὡς εἷς τῶν ἀνθρώπων ἀσθενής. 14 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κοιμᾶσθαι αὐτὸν καὶ ἔλαβεν Δαλειδὰ τὰς ἑπτὰ σειρὰς τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ ὕφανεν ἐν τῷ διάσματι (vgl. Vulg.). Notwendig ist dieser Zusatz nicht; er ist vermutlich eingefügt, damit die Darstellung vollständiger werde. Die Exegeten indes halten ihn meistens für ursprünglich (in der Fassung der Septuaginta oder in etwas abweichender Form). — 19, 2 wird וַתִּזְנַח (oder וַתִּזֶן) die richtige Lesart sein; LXX καὶ ἐπορεύθη ἀπ' αὐτοῦ, *Vulg.* quae reliquit eum, Targ. ובסרת sind interpretierende Übersetzungen; ebenso die Variante LXX καὶ ὠργίσθη. — Welche Zahlen 20, 15 35 46 richtigerweise zu setzen sind, kann weder aus äußeren noch aus inneren Gründen festgestellt werden.

215. Demnach kann die Aufnahme des Richterbuches in den Kanon, welche die Synagoge bewirkt hat, aus wissenschaftlichen Gründen nicht bemängelt werden.

Das kanonische Ansehen des Richterbuches in der alttestamentlichen Synagoge ist unvordenklich. Ekkli 46, 13—15 setzt seine Anerkennung voraus, Ps 105, 34—36 ist eine Reminiszenz aus Richt 2, 11—13. Die kanonische Geltung blieb dem Buche auch in der Kirche, ohne je bezweifelt zu werden. Bei den talmudischen Juden setzt die Bemühung, einzelne der in § 212 erwähnten Schwierigkeiten zu lösen, das kanonische Ansehen ebenfalls voraus. — Vgl. Fürst, Der Kanon des A. T. 12.

4. Ruth.

216. Das Buch Ruth enthält eine Familiengeschichte aus der Zeit der Richter und verfolgt den Zweck, dem Interesse an der Herkunft des Hauses David zu genügen.

Der Inhalt des kleinen Buches ist folgender: Während einer Hungersnot zur Richterzeit wanderte Elimelech aus Bethlehem mit seiner Gattin Noemi und seinen zwei Söhnen ins Moabiterland und starb daselbst. Die beiden Söhne nahmen sich moabitische Frauen, starben aber auch bald kinderlos. Inzwischen

war die Hungersnot in Chanaan vorüber, und Noemi entschloß sich, wieder nach Hause zurückzukehren. Eine ihrer Schwiegertöchter, namens Ruth, ließ es sich nicht nehmen, sie zu begleiten und für sie zu sorgen (Kap. 1). In Bethlehem angekommen, ging Ruth aus, Ähren zu lesen, und so kam sie auf die Felder des Booz, eines reichen Verwandten ihres Schwiegervaters. Von diesem ward sie so freundlich behandelt, daß Noemi ihr den Rat gab, bei ihm den Anspruch auf die Pflichtehe (nach Dt 25, 5—10) zu erheben (2, 1 bis 3, 4). Ruth folgt der Anweisung, welche Noemi ihr zur Erreichung ihres Zweckes gab, und ward so des Booz Gattin (3, 5 bis 4, 13). Aus dieser Ehe entsprang Obed, der Vater des Isai, und dieser ist der Vater von David (4, 13—22).

Daß hier Geschichte und keine Dichtung vorliegt, zeigt die Verbindung der Erzählung mit der allbekannten Persönlichkeit Davids.

Die Ansicht von dem nichthistorischen Charakter des Buches ist unbegründet. Die Geschichte Ruths kann nicht, wie manche es tun, als Idyll aufgefaßt werden; auch stellt sie keine Familientradition dar, die nicht in allen Einzelheiten Anspruch auf historische Treue erhöbe. Wie will man z. B. feststellen, wo die historische Treue aufhört und die Dichtung beginnt? Die Bibelkommission sagt in ihrer Entscheidung vom 23. Juni 1905: wenn man ein historisches Buch der Heiligen Schrift ganz oder teilweise nicht für geschichtlich im engeren Sinne hinnehmen wolle, so müsse man durch stichhaltige Gründe beweisen (solidis argumentis probetur), Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie litterali seu historica verborum significatione remotum proponere. Diese Forderung ist von jenen, die den geschichtlichen Charakter des Buches bestreiten, bis jetzt nicht erfüllt worden.

217. In seiner jetzigen Gestalt kann das Buch, weil es mit der Erwähnung Davids schließt, nicht älter als Davids Regierung sein. Nach seinem Ursprung aber gehört das Buch Ruth zu der Reihe der einzelnen Geschichtsdarstellungen, aus denen das Richterbuch zusammengesetzt ist, und war ursprünglich auch mit diesem verbunden.

Mit Davids Erwähnung schließt die Darstellung, ohne seinem Namen irgend etwas hinzuzufügen. Für die ersten Leser muß also dieser Name an sich eine wichtige Bedeutung gehabt haben. Dies ist am leichtesten zu begreifen, wenn David bei Abfassung der Schrift bereits als König die Aufmerksamkeit der Israeliten auf sich gezogen hatte. Auf Davids Zeit weist auch der Anfang des Buches hin, wonach die Geschichte in den Tagen der Richter gespielt hat; denn diese Angabe versetzt in eine Zeit, die schon eine andere Einrichtung des Staatswesens kannte, als sie zur Richterzeit vorhanden war. Ist daher auch das Buch seinem Inhalt nach eine Familiengeschichte, so greift es doch über den Rahmen einer solchen bedeutend hinaus, da die Geschichte sich auf die Ahnen Davids bezieht, also eine Bedeutung für Gesamtisrael hat. Demgemäß ist die Erzählung den Ereignissen des Richterbuches analog, insofern auch sie als geschichtliche Tatsachen für die Entwicklung des ganzen Volkes wichtig sind.

Dies ist der Grund, warum beide Schriften mitunter vereint aufgeführt werden. Josephus muß Richter und Ruth als ein Buch angesehen haben, wenn er die Zahl der kanonischen Bücher auf 22 angibt (s. 1. Tl § 30). Bestimmt sagt Origenes bei Aufzählung des jüdischen Kanons: Κριταί, Ῥούθ,

παρ' αὐτοῖς (Ἑβραίοις) ἐν ἑνὶ Σωφετίμ (Eus., H. E. 6, 25: *M.* 20, 580). Bei Cyrill von Jerusalem heißt es Catech. 4, 35 (*M.* 33, 500): καὶ τῶν Κριτῶν μετὰ τῆς Ῥοὺθ βιβλίον, ἕβδομον ἀριθμούμενον. Auch der hl. Hieronymus sagt noch: Deinde subtexunt Sophtim i. e. Iudicum librum; et in eundem compingunt Ruth, quia in diebus Iudicum facta eius narratur historia (Prol. gal.). Rufinus (Comm. in Symb. Apost. 37: *M.* 21, 374) nennt das Buch in der Verbindung: (liber) Iudicum simul cum Ruth. Melito führt einfach Κριταί, Ῥούθ an (Eus., H. E. 4, 26: *M.* 20, 396). Ähnlich verfährt Athanasius (Ep. fest. 39: *M.* 26, 1177); ebenso das Konzil von Hippo im Jahre 393: Iudicum, Ruth. Bestimmter unterscheiden die Can. Apost. 85: Κριτῶν ἕν, Ῥοὺθ ἕν. — Mehr über die Verzeichnisse biblischer Bücher bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, Erlangen und Leipzig 1890; Preuschen, Analecta. II: Zur Kanonsgeschichte, Tübingen 1910.

Das Buch hat mehrere altertümliche Formen (von denen einige in der Masora geändert sind): שַׂמְתִּי, יָרַדְתִּי 3, 3 (2. P. Sing. Fem. Perf.), ebenso שָׁכַבְתִּי 3, 4; תִּדְבָּקִין 2, 8 (2. P. Sing. Fem. Impf.), ebenso תַּעֲשִׂין 3, 4; תֵּדְעִין 3, 18; יִקְצֹרוּן 2, 9 (3. P. Pl. Impf.); vielleicht ist auch תַּעֲבוּרִי 2, 8 eine ältere Form, oder aber Umgangssprache. מָרָא 1, 20 statt מָרָה scheint nachlässige Schreibart zu sein. Auch einige Wörter und Bedeutungen, die sonst nicht vorkommen, finden sich in unserem Buche, wie עגן, einschließen 1, 13; צבט, vorlegen 2, 14; שׁלל, herausziehen (Ähren) 2, 16; צְבָתִים, Garben 2, 16.

Zur Zeit der Septuaginta stand, wie ihr Kanon zeigt, Ruth noch unter den Historikern. Erst in nachchristlicher Zeit, als der Kanon des Judentums seine heutige Gestalt erhielt, ward Ruth zu liturgischen Zwecken unter die כְּתוּבִים eingereiht und mit dem Hohenlied, den Klageliedern, dem Prediger und Esther zu den quinque Megilloth, dem Fünfrollenbuch, vereinigt (§ 188).

218. Wegen seiner Zusammengehörigkeit mit dem Richterbuch wird das Buch Ruth von der Synagoge als Werk Samuels angesehen. Diese Annahme ist jedoch aus inneren Gründen nicht wahrscheinlich; der Verfasser kann ebensowenig angegeben werden wie die Urheber der Einzelerzählungen, aus denen das Richterbuch zusammengestellt ist.

Die Tradition des späteren Judentums enthält der Talmud, Baba bathra 15 b: שמואל כתב ספרו שופטים ורות. Nach dem oben Angeführten könnte dies nur in demselben Sinne verstanden werden wie beim Richterbuche, so daß Samuels Anteil am Buche Ruth beschränkt wäre. Jedenfalls ist die Sprachform des kleinen Buches so selbständig, daß an keinen der sonst bekannten alttestamentlichen Verfasser gedacht werden kann.

219. Das Buch Ruth besitzt die innere und äußere Glaubwürdigkeit, die von einem kanonischen Buch erwartet werden muß.

Sowohl die Einfachheit als die Ausführlichkeit der Erzählung sprechen für die Zuverlässigkeit des Erzählers. Die angeführten Umstände entsprechen bis ins kleinste den Gebräuchen der damaligen Zeit und des dortigen Landes. Die Ehe mit einer Moabiterin war zur Richterzeit nicht anstößig. Den Moabitern war freilich das Bürgerrecht in der Gemeinde Israels versagt (Dt 23, 3), und Esdras hatte Grund, auch die Ehen mit Moabiterinnen zu verbieten (Esdr 9, 2; vgl. Neh 13, 23—27); allein ursprünglich war den Juden nur verboten, Chanaaniterinnen zu heiraten (Ex 34, 16. Dt 7, 3), und Richt 3, 6 wird

ihnen bloß vorgeworfen, daß sie solche als Frauen heimgeführt hätten. Ruths Verhalten einem Manne gegenüber wäre nach unsern Anschauungen unpassend; es ist aber durch den Gehorsam herbeigeführt und aus der Einfachheit und Reinheit beider Personen zu erklären. Noemi nennt sich 1, 21, wie der Gegensatz מְלֵאָה zeigt, רֵיקָם „leer", d. i. arm an Familiengliedern, so daß der Besitz eines Ackers (4, 3) keinen Widerspruch damit bedingt.

Aus der Textesbeschaffenheit erwächst für die Glaubwürdigkeit der Erzählung keine Schwierigkeit. Nur ist der Text von den Masoreten arg mißhandelt worden, weil sie seinen altertümlichen Charakter verkannten und ihn aufzuheben suchten. Ein offenbarer Fehler ist 4, 5 וּמֵאֵת statt וְאֵת oder גַּם אֵת, obgleich schon die Septuaginta jene Lesart übersetzt. Die richtige Lesart haben die Vulgata und Peschittho (Lee; Mos. nicht).

5. Die zwei Bücher Samuels.

220. Die Bücher Samuels bilden ein einziges Geschichtswerk, das durch die Septuaginta eine Teilung erfahren hat und seit dem 16. Jahrhundert auch im hebräischen Texte geteilt erscheint.

Schon der Anfang des zweiten Buches zeigt, daß eine Teilung in zwei Bücher vom Schriftsteller nicht beabsichtigt gewesen ist. Eine Zweiteilung weist auch keine hebräische Handschrift und keine ältere Ausgabe auf. Noch Origenes sagt davon: παρ' αὐτοῖς ('Εβραίοις) ἓν Σαμουὴλ ὁ θεόκλητος (Eus., H. E. 6, 25: *M.* 20, 581), und Cyrill von Jerusalem schreibt Catech. 4, 35 (*M.* 33, 500): πρώτη καὶ δευτέρα τῶν βασιλειῶν μία παρ' 'Εβραίοις ἐστὶ βίβλος. Die Notwendigkeit der Teilung ergab sich für den hebräischen Text durch Aufnahme der Kapiteleinteilung (s. 1. Tl § 78), und so führte sie der venetianische Buchdrucker Bomberg 1517 in seine Bibelausgabe ein. Bei den Christen war die übliche Zitationsweise durch den hl. Hieronymus im Anschluß an die altlateinische Übersetzung eingeführt worden. Die alexandrinische Übersetzung nämlich, die der altlateinischen als Original gedient, faßt sowohl das hebräische Buch Samuel als den סֵפֶר מְלָכִים unter dem gemeinsamen Titel βίβλοι βασιλειῶν δ', libri regnorum quattuor, zusammen; sie läßt sich dabei von dem inneren Grunde leiten, daß beide Geschichtswerke inhaltlich zusammenhängen, und daß das zweite kennbarerweise eine Fortsetzung des ersten bilden will. Jetzt besteht die Zweiteilung durch Verjährung zu Recht und muß in der Einleitung einfach hingenommen werden. Seinen Namen hat das Werk daher erhalten, daß Samuel in ihm zu Anfang in den Vordergrund tritt.

221. Die Bücher Samuels enthalten jenen Abschnitt der Offenbarungsgeschichte, der durch die Ausbildung des Königtums in Israel bezeichnet ist.

Wie das zweite Buch mit der Volkszählung Davids schließt, die aus dem Bewußtsein einer dauernd gegründeten Königsgewalt hervorging, so ist auch der ganze Verlauf der Darstellung als die Entwicklungsgeschichte der königlichen Gewalt anzusehen. David ist es, der sie befestigt, nachdem Saul gezeigt, wie sie nicht befestigt werden konnte; zur Einsetzung des Königtums selbst aber haben die Ereignisse geführt, die sich an Samuel als Mittelpunkt anreihen. Das ganze Geschichtswerk zerfällt demnach in drei Abteilungen: a) Geschichte Samuels: Buch I, Kap. 1—12; b) Geschichte Sauls: Kap. 13—15; c) Geschichte Davids: Kap. 16 bis Ende des zweiten Buches.

Die Erzählung beginnt mit der rührenden Familiengeschichte Elcanas, des Vaters Samuels, und berichtet, wie Samuel von seiner unfruchtbaren Mutter Anna durch Gebet erlangt wurde (Buch I, Kap. 1, 1—20). Zum Danke ward er Gott geweiht und dem Heiligtum in Silo dargebracht (1, 21 bis 2, 11). Dort war damals Heli Hoherpriester, der sein Amt durch schuldvolle Nachsicht gegen seine verbrecherischen Söhne entweihte (2, 12—26). Zur Strafe dafür ward ihm erst durch einen Propheten (2, 27—36), dann durch Gottes Mitteilung an Samuel (3, 1—18) die Verödung seines Hauses angekündigt; Samuel dagegen war bei Gott und dem ganzen Volke beliebt (3, 19—21). In dieser Zeit machten die Philister seit Samgar wieder den ersten Angriff auf Israel, siegten über es und unterwarfen sich einen großen Teil des Landes; ja selbst die Bundeslade, welche die Israeliten hatten ins Lager kommen lassen, fiel in ihre Hände (4, 1—11). Bei dieser Nachricht fand Heli vor Schreck seinen Tod, und der Untergang seiner Söhne rief auch in seiner ganzen Familie großes Leid hervor (4, 12—22). Bei den Philistern wirkte die Gegenwart der Arche allenthalben göttliche Strafgerichte (Kap. 5), bis sie wieder nach Israel zurückgeschickt wurde (Kap. 6). Gleichwohl blieben die Philister zwanzig Jahre lang Herren von Israel. Als aber das Volk von Samuel zu einem Bußtage nach Masphath versammelt ward, befürchteten sie eine Erhebung und ergriffen die Gelegenheit zu einem abermaligen Überfall. Dieser ward jedoch von Samuel unter augenscheinlicher Mithilfe Gottes zurückgewiesen, und solange Samuel an der Spitze des Volkes stand, wagten die Philister nicht mehr, Israel zu beunruhigen (7, 1—14). Seitdem war Samuel faktischer Regent in Israel, und das Volk glaubte, daß die Vereinigung aller Gewalt in einer Hand dauernd zu seinem Vorteil gereichen werde (7, 15—17). Als daher Samuel seine Gewalt geteilt auf seine Söhne übertrug, begehrten die Israeliten einen König (Dt 17, 14). Obschon das Verlangen nicht aus reinen Motiven hervorgegangen war, ging Samuel nach Gottes Weisung auf ihr Verlangen ein (Kap. 8) und salbte bald nachher den von Gott bezeichneten Benjaminiten Saul zum König (9, 1 bis 10, 26). Der neue Regent fand erst nicht allenthalben Anerkennung; ein Kriegszug gegen die Ammoniter gab ihm jedoch die Möglichkeit, seinen königlichen Sinn zu offenbaren und sich Ansehen zu erzwingen (10, 27 bis 11, 15). Nunmehr konnte Samuel feierlich von seiner bisherigen Stellung zurücktreten (Kap. 12), und Saul traf Anstalten, die Wehrfähigkeit des Landes zu befestigen. Bald hatte er Gelegenheit, die Kraft seines Volkes zu erproben: bei der Nachricht von Samuels Rücktritt brachen die Philister von neuem in das Land ein (13, 1—7). Zum Unglück bewährte sich aber nicht ebenso sein Gehorsam gegen Gottes Anordnungen, und daher mußte Samuel ihm drohen, das Königtum werde nicht bei seinem Stamme bleiben (13, 8—15). Nun erlitt seine königliche Gewalt bedeutende Einbuße; die Philister rissen immer mehr von seinem Lande an sich, und die Israeliten wurden von ihnen wie Heloten behandelt (13, 16—23). Sauls Sohn Jonathan machte zwar durch heldenmütige Kühnheit wieder einen großen Sieg über die Philister möglich (14, 1—23); aber Saul zeigte dabei durch ein unbesonnenes Gelübde neuerdings seinen vorschnellen Ungestüm, und Jonathan wäre ihm zum Opfer gefallen, wenn das Volk ihn nicht errettet hätte (14, 24—46). Gleichwohl konnte Saul seine Herrschaft wieder befestigen (14, 47—52), und selbst Gott der Herr gab ihm bei einem Zuge gegen die Amalekiter noch einmal Gelegenheit, sich durch den Gehorsam die göttliche Sanktion zu erwerben. Allein neuer Ungehorsam bewirkte, daß ihm nun endgültig die Verwerfung durch Gott von Samuel angekündigt wurde (Kap. 15).

12761

Samuels Trauer über diese Verwerfung ward durch den göttlichen Auftrag gestillt, einen neuen König zu salben, und dieser ward ihm in der Person Davids gezeigt (16, 1—13).

Saul wurde wegen der Abwendung Gottes von ihm von finsterer Schwermut heimgesucht; sie durch Harfenspiel zu verscheuchen, ward gerade David ausgesucht (16, 14—23). Bald machte sich David auch auf andere Weise bei Saul bekannt, indem er bei einem neuen Einfall der Philister den Enakiten Goliath im Zweikampf überwand (Kap. 17). Diese Tat wurde der Anlaß zu einer innigen Freundschaft Davids mit Sauls Sohn Jonathan (18, 1—5), erregte aber auch Sauls Eifersucht, so daß er sich von nun an Davids zu entledigen suchte. Zwar gab er ihm seine Tochter Michol zur Gattin; allein weder deren Klugheit noch Jonathans Mittlerschaft konnten ihn von seinem Groll gegen David abbringen, so daß dieser es für besser hielt, den Hof zu meiden (18, 6 bis 20, 43). Von nun an führte David ein Abenteurerleben, bald im Philisterlande, bald in dem höhlenreichen Gebirge Juda, bald in der Wüste südlich von Palästina. Er sammelte sich einen Anhang, der allmählich bis auf 600 Mann wuchs, und lebte teils von der Beute gelegentlicher Kriegszüge gegen die den Israeliten feindlichen Stämme, teils von freiwilligen Unterstützungen der Landleute (Kap. 21—23). Saul, von immer finsterer Leidenschaft getrieben, rächte sich grimmig an allen, welche David Beistand leisteten, und suchte mit Heeresmacht seiner habhaft zu werden. Dieses Ziel konnte er jedoch nicht erreichen; im Gegenteil entrann er selbst wiederholt nur durch Davids Edelmut dem Untergang in diesem Guerillakrieg (Kap. 24—26). Nachdem inzwischen Samuel gestorben war, gab David die Hoffnung auf, jemals zu Sauls Zeiten rehabilitiert zu werden, und trug deshalb dem Philisterkönig Achis zu Geth seine Dienste an. Bei diesem lebte er als Condottiere mit seinen Leuten längere Zeit (27, 1 bis 28, 2), während Saul in seiner Gottverlassenheit immer mehr der inneren Zerrissenheit anheimfiel (28, 3—25). Bei einem neuen Kriegszug der Philister gegen Israel entging David zu seiner Freude der Notwendigkeit, mit ihnen zu kämpfen (Kap. 29), mußte vielmehr seine Waffenehre in einem blutigen Kriegszuge gegen die Amalekiter wahren (Kap. 30). Die erste Schlacht, welche die Philister lieferten, brachte Saul und Jonathan den Tod (Kap. 31).

Die Nachricht hiervon erhielt David durch einen Streifzügler, der Sauls Leiche auf dem Schlachtfelde beraubt hatte. Bei diesem Anlaß zeigte er ebenso sein Gerechtigkeitsgefühl wie seine uneigennützige Achtung vor dem gefallenen König (Buch II, Kap. 1, 1 bis 2, 7). Sein Recht auf den israelitischen Thron ward ihm zunächst durch Sauls Sohn Isboseth streitig gemacht, und obwohl er im Waffenkampf gegen Isboseth glücklich war, mußte er doch für mehr als sieben Jahre seine Residenz in Hebron aufschlagen und sich mit der Herrschaft über den Stamm Juda begnügen (2, 8 bis 3, 6). Ein Zerwürfnis Isboseths mit seinem Feldherrn Abner ward jedoch Anlaß, daß dieser zu David überging und durch seinen Einfluß das ganze Volk bewog, David als König anzuerkennen (3, 7—21). Indes ward Davids Freude hierüber getrübt durch die Rachsucht seines eigenen Feldobersten Joab, der Abner meuchlings ermordete, und gegen den er nicht wagen durfte strafend einzuschreiten (3, 22—39). Bald nachher ward auch Isboseth meuchlerisch umgebracht; die Mörder fanden bei David statt des Lohnes, den sie gehofft, blutige Vergeltung (Kap. 4). Jetzt wählten auch die übrigen Stämme David zum König, und er konnte ungestört seine Herrschaft befestigen. Zuerst eroberte er Sion als den künftigen Mittelpunkt seines

EX LIBRIS SEMINARII PRO STUDIIS THEOL.

Reiches (5, 1—16). Weiter gelang es ihm, die Philister bei den neuen Einfällen siegreich zurückzuschlagen, weil er sich, im Gegensatz zu Saul, streng an Gottes Weisung hielt (5, 17—25). Um dann den politischen Schwerpunkt seiner Macht auch zum religiösen Mittelpunkt zu erheben, ließ David die Bundeslade nach Sion bringen (Kap. 6). Seine Absicht, dort einen festen Tempel zu bauen, mußte er auf Gottes Befehl unerfüllt lassen, erhielt aber für seinen Gehorsam die Zusicherung, daß die Königswürde immer bei seinem Geschlecht bleiben werde (Kap. 7). So von Gott gesegnet, überwand er alle Feinde Israels (Kap. 8 und 10). Nicht weniger groß an Edelmut als an Glück (Kap. 9), fiel er gleichwohl durch Lüsternheit in schwere Vergehen, erwies sich dann aber als vollkommener Büßer (Kap. 11 und 12). Doch blieb die Strafe nicht aus. Die Verbrechen seiner Söhne Amnon und Absalom machten ihm schweres Herzeleid (13, 1—37), das er freilich zu früh wieder vergaß (13, 38 bis 14, 33), und Absalom stiftete eine Empörung an, die weite Ausdehnung gewann und erst in blutigem Kampf durch Absaloms Tod beendigt ward (Kap. 15—19). Ein neuer Aufstand unter Seba war bald beendigt; allein Joabs Gewalttätigkeit verbitterte David immer mehr das Leben (Kap. 20). Nachdem er dann, durch göttliche Heimsuchung genötigt, noch einen Akt rückständiger Gerechtigkeit an Sauls Familie vollzogen hatte (21, 1—14), begleitete ihn wieder das Schlachtenglück, so daß er Gott für die Besiegung aller seiner Feinde Dank sagen konnte (21, 15 bis 22, 51). Bei dieser Gelegenheit gibt das Buch ein Verzeichnis seiner bedeutendsten Helden (Kap. 23). Zum Kriege nicht mehr genötigt, wandte sich David nunmehr der inneren Ordnung seines Reiches zu. Er ließ sich aber dabei vom Stolze leiten, so daß abermals Gottes Strafe über ihn kam. Wieder war er groß in seiner bußfertigen Gesinnung, und durch Ausübung der Buße gewann er die Stätte, auf der später der Tempel stehen sollte (Kap. 24).

Bei der vorstehenden Inhaltsangabe von Kap. 21—24 ist von der Voraussetzung ausgegangen, daß diese Kapitel in chronologischem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stünden. Vielleicht ist aber eher die Annahme gerechtfertigt, daß diese vier Kapitel, die aus sechs Abschnitten bestehen, aus sachlichen Rücksichten an das Ende des Buches gestellt worden sind, obschon die in ihnen erzählten Tatsachen, ausgenommen die zwei Lieder, in eine frühere Zeit fallen als gegen das Ende von Davids Leben.

Der Zeitraum, den die angeführten Begebenheiten ausfüllen, ist schwer zu bestimmen. Für die Regierung Davids werden II 5, 4 genau vierzig Jahre angegeben, wobei die sechs letzten Monate des Aufenthalts in Hebron zur Vervollständigung des ersten Jahres in Jerusalem dienen. Wie lange Saul regiert hat, bleibt auch nach Apg 13, 21 und Josephus, Ant. 6, 14, 9 noch zweifelhaft, weil es ungewiß ist, ob nicht Isboseths achtehalb Jahre in den hier angegebenen vierzig Jahren mitinbegriffen sind. Nach Ant. 10, 8, 4 regierte Saul zwanzig Jahre. Welche Zeit endlich für das Leben und die richterliche Tätigkeit Samuels anzusetzen ist, kann gar nicht ermittelt werden. Die ganze Periode wird mit 130 Jahren ziemlich nahe umschrieben sein.

Merkwürdig sind die Bücher Samuels auch deswegen, weil in ihnen zuerst der Name מָשִׁיחַ, Christus, vorkommt. Er bezeichnet den zu erwartenden Heiland (I 2, 10) und als dessen Typus auch den irdischen König (24, 6 u. ö.).

222. Die Darstellung der Bücher Samuels ist eine einheitliche und pragmatische. Nach der Absicht des Verfassers schließt sie sich unmittelbar an die des Richterbuches an.

Die Bücher Samuels haben den Zweck zu zeigen, a) daß wie die religiösen Institutionen der Juden göttlichen Ursprunges sind, so auch dem Königtum dieser Charakter zukommt; b) daß David rechtmäßiger Besitzer der königlichen Würde ist. Daher werden α) der allmähliche Abfall Sauls ziemlich detailliert geschildert und β) die wundervolle göttliche Fügung in Davids Leben, seine Frömmigkeit (und Reue) und seine Erfolge nachgewiesen. Die Hingabe an Gottes Gesetz ist auch die Ursache geworden, daß er den Staat zur höchsten Blüte gebracht hat, und so ist in den Büchern Samuels für die Zeit der ersten Könige dargetan, daß dem Volke Israel nur durch die treue Beobachtung seiner theokratischen Institution die gewünschte und von Gott verheißene Entwicklung gesichert bleibt. Dies wird bestätigt durch die Geschichte der beiden Hauptpersonen, die außer David in dem Werke auftreten: Heli und Saul; sie bringen Israel durch Untreue und Ungehorsam an den Rand des Verderbens, während der „treue Prophet" Samuel es von seinen Feinden errettet. c) Drittens zeigen die Bücher Samuels, daß dieselbe Vorsehung Gottes, die in Davids Leben gewaltet hat, auch seine Nachfolger schützen wird, und daß daher die davidische Dynastie eine „ewige" Dauer haben soll. Aus dem weiteren Verlauf der übernatürlichen Offenbarungsgeschichte geht hervor, daß sich die Verheißung von der ewigen Dauer der davidischen Dynastie auf die geistige Herrschaft des Messias bezieht.

Der Gedanke, daß das Glück Israels bedingt ist von der Beobachtung der Gesetze Gottes, berührt sich sehr nahe mit den Ausführungen im Richterbuche. Dem inneren Zusammenhang entspricht auch der äußere. Während Sauls und Samuels Herkunft genau bezeichnet ist, wird David einfach als Sohn Isais eingeführt, jedenfalls weil sein Geschlechtsregister schon im (jetzigen) Buche Ruth angegeben ist. Auch findet sich zu Anfang des Werkes keine Andeutung über den Zeitpunkt der Geschichte. Die Zustände, die im Richterbuche dargestellt sind, werden als bekannt vorausgesetzt, und der Verfasser hebt im Geiste des früheren Schriftstellers lediglich die Tatsachen hervor, die seinem Zwecke dienen. Über lange Zeiträume in Samuels Leben und Sauls Regierung geht die Geschichtserzählung einfach hinweg; sie führt auch Davids Regierung nicht zu Ende, sondern begnügt sich, aus seinen letzten Jahren das mitzuteilen, was ihm für die Darstellung dienlich erscheint. Der Verfasser will eben keine Geschichte von David schreiben, sondern er will zeigen, daß sich in dem Leben Davids ein besonderes Walten der göttlichen Vorsehung kenntlich macht, und daß dieses von dem religiösen Verhalten Davids abhängig ist.

223. Die Bücher Samuels sind auf Grund älterer Geschichtsquellen abgefaßt, aber nicht aus ihnen kompiliert.

Neben der inhaltlichen Einheit des Geschichtswerkes läßt sich auch eine formelle Einheit beobachten. Im Gegensatz zum Richterbuche, in dem die einzelnen Bestandteile noch ihre ursprüngliche Sprachgestalt zeigen, bewahren die Bücher Samuels durchaus denselben Charakter des Ausdrucks, der sich ebenso gegen die früheren wie gegen die späteren Geschichtsbücher durch Selbständigkeit und klassische Reinheit abgrenzt (vgl. z. B. den Anfang der Geschichte Samuels I 1, 1 ff; Sauls I 9, 1 ff; die Einleitung zur Geschichte über Goliaths Besiegung I 17, 12 ff). Indes ist der Inhalt der beiden Bücher so reich und mannigfaltig, daß ein einziger Augenzeuge als Berichterstatter nicht denkbar ist, und dabei geht die Darstellung so sehr ins einzelne, daß mündliche Überlieferung nicht als einzige Quelle angenommen werden kann. Allerdings könnten

die eingeflochtenen Lieder aus dem Volksmunde stammen, zumal da II 1, 18 gesagt wird, daß David ein solches Lied auswendig zu lernen befohlen habe. Jedoch wird gerade hier auch der סֵפֶר הַיָּשָׁר, das schon aus Josue bekannte Heldenbuch, als schriftliche Quelle namhaft gemacht. Außerdem führen die Paralipomena für die Zeit Davids zweierlei Geschichtsbücher an: Darstellungen vom prophetischen Standpunkte und amtliche Aufzeichnungen. Jene benennt 1 Par 29, 29 דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל הָרֹאֶה, „die Bücher Samuels des Sehers", דִּבְרֵי גָּד הַחוֹזֶה, „die Bücher Nathans des Propheten", und דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא „die Bücher Gads des Weissagers"; diese heißen 1 Par 27, 24 דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי דָוִיד, „Chronik des Königs David", *Vulg.* fasti regis David, und müssen nach dem Zusammenhang statistischen Inhalts gewesen sein. Es ist daher wahrscheinlich, daß den Büchern Samuels die angeführten Quellenschriften zu Grunde liegen, und daß die Verschiedenheit der Ausführlichkeit in den samuelischen Büchern auf die Beschaffenheit jener Quellenschriften zurückzuführen ist. Dies ist um so eher denkbar, wenn der Verfasser des jetzigen Geschichtswerkes erst längere Zeit nach den erzählten Begebenheiten gelebt hat. Wenn auch die Darstellung in den Büchern selbständig ist, so daß eine fortlaufende Quellenscheidung nicht begründet werden kann, so ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser stellenweise einer seiner schriftlichen Vorlagen wörtlich gefolgt ist.

224. Die Bücher Samuels sind während der Trennung des Landes Israel im Reiche Juda verfaßt.

Die Bemerkung I 27, 6, daß Siceleg „den Königen von Juda bis auf diesen Tag gehöre", führt offenbar in die Zeit, da die beiden Königreiche Israel und Juda schon geschieden waren, und da schon mehrere Könige in Juda geherrscht hatten. Daß ferner der Verfasser lange nach Samuel lebte, folgt aus I 9, 9, verglichen mit 1 Par 9, 22; 26, 28; 29, 29, wonach הָרֹאֶה stehender Beiname für Samuel war. In eine sehr späte Zeit nach David kann jedoch sein Zeitalter nicht fallen, weil seine Sprache noch nicht die geringste Spur der schließlich eingetretenen Degeneration zeigt. Vielleicht ist das Geschichtswerk zur Zeit Abiams geschrieben, dem das erhabene Vorbild seines Urgroßvaters als Spiegel echter Regierungsweisheit vorgehalten werden sollte (vgl. 3 Kg 15, 3 ff). Indes ist auch eine andere Ansicht über die Zeit der Abfassung dieser Bücher sehr ansprechend. Wird nämlich in Betracht gezogen, daß die Bemerkungen über Siceleg I 27, 6 und über Samuel I 9, 9 Zusätze aus späterer Zeit sein können, ferner daß das Walten der göttlichen Vorsehung über David und sein Haus von dem Propheten Nathan David verkündet wird und diese Verkündung Nathans (II 7, 1—16) den eigentlichen Kernpunkt der ganzen Darstellung bildet, so ist es nicht ungerechtfertigt, Nathan als den Verfasser der Bücher Samuels anzusehen (vgl. auch Hummelauer, Comm. in libros Samuelis, Introductio).

225. Die Geschichtserzählung der Bücher Samuels hat trotz anscheinender Wiederholungen und Widersprüche alle inneren Kennzeichen der Glaubwürdigkeit.

Bei dem ungemein reichen Inhalt, der die Bücher Samuels kennzeichnet, überrascht die große psychologische Wahrheit, womit die einzelnen Personen vorgeführt sind. Die Mischung von Schwäche, Gutmütigkeit und Frömmigkeit in Helis Charakter ist ebenso nach dem Leben gezeichnet wie der Ernst, die

Entschiedenheit und die Hoheit bei Samuel, die aus aufrichtiger Demut hervorgehen. Heli versündigt sich gegen seine eigene Überzeugung und sein Gewissen; Samuel opfert jede Regung seines Herzens dem Bewußtsein seiner Pflicht. In der Geschichte Sauls wird ein Gemälde voll bewunderungswürdiger Treue dargestellt: bei Gott und Menschen beliebt, solange er bescheiden von sich selbst denkt, wird er unleidlich und leidenschaftlich, sobald er sich stolz in seiner Stellung gefällt. Mit dem Hochmut paart sich das Bewußtsein eigener Schwäche und Schuld und wächst bis zu finsterer Melancholie; so muß er immer mehr von dem ursprünglichen Adel seines Charakters einbüßen und endlich in Verzweiflung untergehen. David gewinnt wie seine Umgebung so auch den Leser durch die große Liebenswürdigkeit, welche Unbefangenheit und Geschicklichkeit, Natürlichkeit und Klugheit ihm verleihen. Er ist alles, was er ist, durch Gottesfurcht und kindliches Vertrauen auf Gott und bleibt dadurch in den mannigfachsten Lebenslagen und Prüfungen immer sich selbst gleich. Überaus wahr erscheint, daß die Hochherzigkeit, womit er der kühnsten Entschlüsse und der edelsten Großmut fähig ist, nur einen Schritt von dem Leichtsinn liegt, der zu den größten Verbrechen führt; allein auch aus dem Abgrund, in den die eigene Schuld ihn gestürzt, errettet ihn die tief eingewurzelte Frömmigkeit, die bei einem einzigen Worte Nathans wieder auflebt. Ebenso wahr wie David sind auch die weniger hervortretenden Persönlichkeiten, Anna, Jonathan, Joab, gezeichnet. Sämtliche Umstände der Erzählung passen sich genau den damaligen Zuständen und Örtlichkeiten an; namentlich entspricht der Eindruck, den die Königserhebung auf verschiedenen Seiten hervorruft, ganz dem, was bei Einführung neuer politischer Verhältnisse erwartet werden muß. — Vgl. Scholz, Einleitung II 330—339.

Mit Unrecht ist der Erzähler einer irrigen Wiederholung geziehen worden, wenn er ähnliche Tatsachen zu berichten hat. So ist im 1. Buch 18, 10 und 19, 9 zweimal ein Versuch Sauls, David an die Wand zu spießen, erzählt; nach 20, 33 aber war dies bei Saul ein gewöhnliches Mittel zum Ausdruck seiner krankhaften Leidenschaft geworden. Daß die Ziphiter Saul zweimal Davids Aufenthalt verrieten (23, 19; 26, 1), und daß David zweimal Gelegenheit fand, seinen Edelmut an Saul zu beweisen (24, 4 ff; 26, 7 ff), ist bei den einen wie bei dem andern ein Beweis unveränderter Gesinnung. Die zweite Flucht Davids zu den Philistern (27, 1) war aus den nämlichen Erwägungen hervorgegangen wie die erste (21, 10 ff) und blieb ebenso wie diese das einzige dargebotene Rettungsmittel. Wenn an allen diesen Stellen die Wiederholung durch die Tatsachen bedingt ist, so wird sie anderwärts durch die Anlage des Buches herbeigeführt. An der Stelle II 8, 12 wird der Erfolg des ammonitisch-syrischen Krieges berichtet; 10, 1 ff dagegen werden Einzelheiten aus dem Kriege mitgeteilt, um die Erzählung von Davids Sünde daran zu knüpfen. Ebenso wird Samuels Tod I 25, 1 erzählt, 28, 3 aber des Zusammenhanges wegen erwähnt. Das nämliche ist von 16, 5 ff und 17, 12 zu sagen. Noch anders ist es mit der zweimaligen Anführung des Sprichwortes von Saul unter den Propheten; hier zeigt schon der Unterschied des Ausdrucks, הֲגַם שָׁאוּל (I 10, 12) und ויאמרו (19, 24), daß auf die spätere Veranlassung eine schon bestehende Redensart angewendet wurde.

An einzelnen Stellen wollen manche Erklärer Widersprüche im Text finden, sei es weil der Verfasser sich vergessen, oder weil er verschiedene Quellen nebeneinander benutzt habe. Dies trifft hauptsächlich die Erzählung von Davids erstem Auftreten bei Saul. Nach I 16, 18 war David von den Höflingen des

Königs aufgesucht worden und eine Zeitlang beim König geblieben, so daß Saul ihn zum Waffenträger ernannte. Mit dieser Auszeichnung hatte David nur einen Titel, aber kein Amt erhalten; er konnte also, sobald Saul ihn nicht mehr benötigte oder er selbst zu Hause nicht mehr entbehrlich war, ganz gut zu seinem Vater zurückkehren, wie dies 17, 15 ausdrücklich als geschehen bezeichnet wird. Auffallend wäre es nun allerdings und widerspräche der früheren Darstellung, wenn nach 17, 55 weder Abner noch Saul persönliche Kenntnis von David hätten; allein Saul fragt später nach den Familienverhältnissen Davids, die ihm wegen seines Versprechens, ihn als Schwiegersohn anzunehmen, wichtig sein mußten. Die Frage Sauls 17, 55: בֶּן־מִי־זֶה הַנָּעַר, „Wessen Sohn ist dieser Jüngling (David)?" setzt nicht im mindesten Unbekanntschaft mit Davids Person voraus und enthält daher keinen Widerspruch mit 16, 14—23, sondern bezieht sich auf Davids Herkunft. Dies geht ganz klar aus 17, 58 hervor, wo David auf die Frage Sauls: „Wessen Sohn bist du, Jüngling?" antwortet: „der Sohn deines Dieners Isai aus Bethlehem". Ein „fundamentaler Widerspruch" wird zwischen 17, 39 und 16, 18 21 gefunden, da nach 17, 39 David sich in der schweren Rüstung Sauls nicht bewegen kann, weil sie ihm ungewohnt vorkam, während er nach 16, 18 ein „Kriegsmann" und nach 16, 21 Sauls „Waffenträger" war. Ein Widerspruch liegt in diesen Angaben keineswegs; denn die Eigenschaft Davids als Waffenträger, die nur ein Titel war, und seine Eigenschaft als Kriegsmann konnten doch nicht bewirken, daß der jugendliche David in die Rüstung des völlig ausgewachsenen Saul hineinpaßte, der „um Haupteslänge über jeden im Volke hervorragte".

Die gesamte Geschichtsdarstellung erscheint demnach durchaus einheitlich und zusammenhängend, und es kann keine kritische Notwendigkeit anerkannt werden, wonach das Buch als eine reine Kompilation aus älteren Werken verschiedener Schriftsteller aufzufassen wäre. Daher scheitert auch die versuchte Quellenscheidung (E, J) an dem pragmatischen Charakter der Darstellung. — Welte, Einheitlicher Charakter der Bücher Samuels: QS 1846, 183. Himpel, Über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels: ebd. 1874, 71 237.

226. Die Glaubwürdigkeit der Bücher Samuels ist auch äußerlich wohl bezeugt.

Begebenheiten, die so eng mit der Gründung des israelitischen Königtums verwachsen waren, mußten wohl lange im Gedächtnis des Volkes und demnach auch in der Literatur fortleben. In der Tat finden sich in den späteren Büchern des Alten Testamentes mannigfache Erwähnungen dessen, was die Bücher Samuels berichten. Vor allem sind dabei die Bücher der Paralipomena zu nennen, die den gesamten Hauptinhalt der Bücher Samuels wiederholen; mögen sie auf diesen fußen oder aus anderweitigen Quellen geschöpft sein, so treten sie immer als Bestätigung ein. Eine Reihe weiterer Zeugnisse, die als historische Beglaubigung dienen können, findet sich in den Überschriften der Psalmen 3 7 17 33 51 53 56 58 62 141 142 143. Dabei ist es ohne Bedeutung, ob diese Überschriften ursprünglich sind oder nicht. Andere Stellen dieser Art sind Ps 77, 70; 98, 6; Ekkli 46, 16; Is 29, 1; 1 Mach 2, 57; 4, 30; Mt 12, 3; Mk 2, 25; Lk 6, 3; Apg 7, 45; 13, 22. Insofern diese Anführungen aus den verschiedensten Zeiten stammen, dienen sie auch als Beweis,

daß die fraglichen Begebenheiten immer im Andenken des Volkes gelebt haben und deswegen einer späteren Entstellung nicht unterliegen konnten.

Allerdings enthalten die Bücher Samuels in ihrer heutigen Gestalt einzelne Angaben, die eine Ungenauigkeit einschließen; allein dies ist lediglich auf Rechnung von Textesverderbnissen zu setzen.

227. In kritischer Hinsicht haben die Bücher Samuels mancherlei gelitten, und es kann bei den vorhandenen Hilfsmitteln kaum an eine durchgreifende Verbesserung des Textes gedacht werden.

Die vielfachen Verstöße, welche die Masoreten in dem hebräischen Texte fixiert haben, würden ihre Korrektur durch die Septuaginta oder auch durch die Vulgata finden, wenn nicht auch diese beiden Übersetzungen gerade in den Büchern Samuels mannigfach entstellt wären. Besonders häufig ist in beiden die Doppelübersetzung einer und derselben Stelle erhalten worden (vgl. 1. Tl § 120 153). Solche Stellen sind in der Septuaginta z. B.: I 2, 24; 5, 4 6; 6, 8; 10, 1 21; 12, 4; 13, 15; 15, 3; 20, 9; 21, 13 (14); II 5, 14—16; 12, 3; 15, 20; 18, 17; 19, 18 (19); in der Vulgata: I 9, 25; 20, 15; 21, 7; 23, 13 14; II 1, 18; 4, 5; 6, 12; 15, 18 20. Außerdem hat die Vulgata noch allerlei Zusätze aus der altlateinischen Übersetzung beibehalten: I 4, 1; 5, 6 9; 8, 18; 10, 1; 11, 1; 13, 15; 14, 22 41; 15, 3 12 13; 17, 36; 30, 15; II 13, 21 27; 14, 30. Andere Zusätze stammen nicht aus der altlateinischen Übersetzung, sondern anderswoher, z. B. I 21, 11; II 1, 26; 5, 23; 10, 19. — Vgl. Vercellone, Variae lectiones II IX—XII.

I 6, 18 lies: und Zeuge ist der große Stein (statt: und bis zu der großen Au). 12, 11 heißen die vier Richter: Jerobaal, Barac (LXX), Jephte, Simson (Pesh.). II 8, 13 ergibt sich die richtige Lesart durch Verschmelzung der Septuaginta und des masoretischen Textes, so daß zu übersetzen ist: und als er, nachdem er die Aramäer geschlagen hatte, zurückkehrte, schlug er die Idumäer im Salztale; V. 17 wird dahin zu korrigieren sein, daß die Namen der zwei Priester Sadoc und Abiathar sind (II 20, 25). II 21, 8 lautet der Name der Tochter Sauls Merob, מְרַב (nicht מִיכַל); vgl. I 18, 19. II 21, 19 ist zu lesen: אֵת לַחְמִי אֲחִי גָּלְיָת (1 Par 20, 5); der Beweis für die Unglaubwürdigkeit der Erzählung über Goliath kann daher aus dem fehlerhaften masoretischen Text nicht geliefert werden (s. über diese Stelle Peters, Bücher Samuel 90 f).

Viele Verstöße lassen sich in Zahlenangaben beobachten. I 6, 19 ist die Zahl 50000 zu tilgen. I 13, 1 ist entweder als Lebensalter für Saul beim Antritt seiner Regierung die Zahl 30 einzusetzen (s. Field, Hexapla) oder der ganze Vers ist als unrichtige Glosse aufzufassen. II 10, 18 ist vermutlich dahin zu verbessern, daß nicht von 40000 Reitern, sondern von 40000 Fußsoldaten die Rede ist (1 Par 19, 18). 15, 7 muß אַרְבָּעִים in אַרְבַּע geändert werden (Pesh.; Hexapla; Theodor., Qu. 28 in 2 Reg. [*M.* 80, 637]: τεσσάρων διεληλυθότων ἐτῶν). 24, 13 שֶׁבַע lies שָׁלוֹשׁ (1 Par 21, 12; LXX τρία).

I 1, 24 lies בְּפַר מְשֻׁלָּשׁ (LXX, Pesh.) statt בְּפָרִים שְׁלֹשָׁה; 14, 11 wird vielleicht besser עַכְבָּרִים gelesen statt עִבְרִים; 20, 12 fehlt vor יהוה ein Wort: חַי (Pesh. נסחד; LXX οἶδεν); 20, 41 lies הָאַרְגֹּב, „Erdhaufen", statt הַנֶּגֶב (LXX ἀπὸ τοῦ ἀργάβ); 21, 8 erscheint אוֹבִיל הָעֲרָרִים als eine passende Korrektur für אֲבִיר הָרֹעִים (LXX νέμων τὰς ἡμιόνους); ebenso 31, 9 אֶת עֲצַבֵּיהֶם statt בֵּית ע״ (1 Par 10, 9; LXX τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν); II 7, 15 lies מִלְּפָנָי (LXX ἐκ προσώπου μου, Pesh. מן קדמי, *Vulg.* a facie mea) anstatt מִלְּפָנֶיךָ;

7, 16 lies לְפָנָי statt לְפָנֶיךָ (LXX ἐνώπιον ἐμοῦ, Pesh. קדמי); 7, 23 גּוֹי אַחֵר (LXX ἔθνος ἄλλο) statt גּוֹי אֶחָד; 17, 3 ist nach der Septuaginta zu verbessern (s. Hu und Peters 148 f); 18, 3 lies כִּי־אַתָּה (LXX ὅτι συ, Σ σὺ γάρ, *Vulg.* quia tu unus) statt כִּי־עַתָּה; 21, 1b lies על שאול ועל ביתו עון על המיתו את הגבענים, „auf Saul und auf seinem Hause liegt eine Schuld, weil er die Gabaoniter hat umbringen lassen"; 22, 11 lies וַיֵּדֶא (Pesh. וטס) anstatt וַיֵּרָא.

Die Septuaginta und der masoretische Text weisen häufig mannigfache Unterschiede auf, und innerhalb der Septuagintaüberlieferung selbst zeigen sich wiederum Verschiedenheiten, die daher rühren, daß der Cod. Alex. dem masoretischen Text näher steht als der Cod. Vatic. Der Cod. Vatic. gibt im ganzen eine bessere Überlieferung als der masoretische Text.

Über die Textesverbesserungen sind die Kommentare aus neuerer Zeit und andere kritische Arbeiten zu Rate zu ziehen. Hier seien verzeichnet: Thenius, Die Bücher Samuels erklärt, 2. Aufl., Leipzig 1864; Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1872; Hummelauer, Commentarius in libros Samuelis, Parisiis 1886; Peters, Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Freiburg 1899; Grimme, Pasekstudien: BZ 1904, 98; Schlögl, Die Bücher Samuels, Wien 1904; Ders., Libri Samuelis. Libri Veteris Testamenti ope artis criticae et metricae, quantum fieri potuit, in formam originalem redacti, Vindobonae 1905; Dhorme, Les livres de Samuel, Paris 1910; Wiesmann in der ZkTh 1910, 118; 1911, 151.

6. Die Bücher der Könige.

228. An die Bücher Samuels schließen sich unmittelbar, aber als selbständiges Werk, die beiden Bücher der Könige an, die gleichfalls ursprünglich nur ein einziges Geschichtswerk gebildet haben.

Der ganz unvermittelte Anfang ist nur dadurch zu erklären, daß der Verfasser bewußt an die Bücher Samuels anknüpft. Gleichwohl ist der Abschnitt III 1, 1 bis 2, 12, der den Tod Davids berichtet, nicht als ein Teil jener Bücher anzusehen, der etwa zu den Königsbüchern noch hinzugezogen wäre. Einesteils nämlich hängt mit diesem Abschnitt alles Folgende unmittelbar zusammen, andernteils ist die Darstellung in diesem Abschnitt durch bestimmte Eigentümlichkeiten charakterisiert. Es sind dies die nämlichen Eigentümlichkeiten, die sich allenthalben in den Königsbüchern beobachten lassen, und durch die sich diese sehr bestimmt von den Büchern Samuels unterscheiden. Hierzu gehört, daß alle Personennamen, die dem Leser bereits aus den Büchern Samuels bekannt sein mußten, durch Epitheta kenntlich gemacht werden. So vor allem der Ausdruck „König David", der im ersten Kapitel achtmal vorkommt, während er in den letzten zehn Kapiteln der Bücher Samuels auch nicht öfter erscheint; ferner „Nathan der Prophet" (III 1, 10 22 23 32 34 38 44 45), „der Priester Abiathar", „Bethsabee, die Mutter Salomons", „Abner, der Sohn Ners" u. a. Weiter verweist der Verfasser der Königsbücher in summarischer Darstellung sehr oft auf anderweitige Quellen, deren Inhalt er nicht mitteilt (III 11, 41; 14, 19 29; 15, 7 23 31; 16, 5 14 20; 22, 39 46; IV 1, 18; 8, 23; 10, 34; 12, 19; 13, 8 12; 14, 15 18 28; 15, 6 11 15 21 26 31 36; 16, 19; 20, 20; 21, 17; 23, 28; 24, 5); dagegen erzählen die Bücher Samuels mit großer Ausführlichkeit, ohne eine Quelle namhaft zu

machen. Die Königsbücher geben überall sorgfältige Zeitbestimmungen, wogegen die Bücher Samuels für die Daten meist nur unbestimmte und runde Zahlen bieten (I 4, 18: Heli richtete vierzig Jahre; 17, 16: der Philister stellte sich hin vierzig Tage; II 2, 10: Isboseth war vierzig Jahre alt; 15, 7: nach vierzig Jahren sprach Absalom). Die Königsbücher nehmen oft Bezug auf das mosaische Gesetz und erwähnen es entweder ausdrücklich, oder es lehrt der Zusammenhang, daß darauf hingewiesen ist (III 2, 3; [8, 58]; [9, 4 6]; 11, [2 38]; IV [10, 31]; 14, 6; 17, 13 15 34 37; 18, 6; 21, 8; 22, 8; 23, 3 21 25); in den Büchern Samuels ist das Gesetz nicht erwähnt. Die Opfer auf den Höhen werden in den Königsbüchern, ausgenommen III 3, 4, überall streng gerügt (III 12, 31; 13, 32; 15, 14 usf.), während sie in den Büchern Samuels als geduldet erscheinen (I 9, 12).

Die jetzige Zweiteilung des Geschichtsbuches stammt aus der Septuaginta und ist von dort in die Vulgata und in die Bombergsche Bibel (schon 1517) gekommen, dann aber in alle neueren Bibelausgaben herübergenommen worden. Die Ausgabe der Peschittho von Lee hat zwischen dem 1. und 2. (bzw. 3. und 4.) Königsbuche keine Abtrennung, wohl aber die Mosuler Ausgabe. Origenes äußert sich (bei Eus., H. E. 6, 25, 2) über die Einteilung der Königsbücher wie folgt: Βασιλειῶν τρίτη, τετάρτη, ἐν ἑνὶ Οὐαμὲλχ Δαβὶδ ὅπερ ἐστὶ βασιλεία Δαβίδ; Hieronymus im Prol. gal.: Quartus (liber) Melachim, id est Regum, qui tertio et quarto Regum volumine continetur. Meliusque multo est Melachim, id est Regum, quam Mamlachot, id est Regnorum dicere. Non enim multarum gentium regna describit, sed unius israelitici populi. Die letztere Bemerkung bezieht sich auf den Titel in der Septuaginta und der altlateinischen Übersetzung, worin unter βασιλειῶν, regnorum, die beiden Reiche Juda und Israel verstanden sind.

229. Die Königsbücher führen die Offenbarungsgeschichte vom Tode Davids bis zum Untergang der jüdischen Selbständigkeit, und zwar sind sie für die Periode des geteilten Königtums synchronistisch.

Zur Erleichterung der Inhaltsübersicht schicken wir die Liste der Könige von Juda und Israel sowie der Könige von Assyrien und Babylonien voraus, soweit die der beiden letzteren Reiche Bedeutung für das Land Palästina hatten. Die Zahlen unter a) und b) bedeuten jeweils das Jahr des Regierungsantrittes. a) Könige von Juda: 1. Roboam 933, 2. Abias 916, 3. Asa 913, 4. Josaphat 873, 5. Joram 849, 6. Ochozias 842, 7. Athalia 842, 8. Joas 836, 9. Amasias 797, 10. Azarias oder Ozias 792, 11. Joatham 740, 12. Achaz 736, 13. Ezechias 727, 14. Manasses 698, 15. Amon 643, 16. Josias 641, 17. Joachaz 610, 18. Joakim 610, 19. Jechonias 599, Sedecias 599; 588 Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor. — b) Könige von Israel: 1. Jeroboam 933, 2. Nadab 912, 3. Baasa 911, 4. Ela 888, 5. Zambri, regierte 7 Tage, 6. Amri 887, 7. Achab 875, 8. Ochozias 853, 9. Joram 852, 10. Jehu 842, 11. Joachaz 814, 12. Joas 798, 13. Jeroboam II. 783, 14. Zacharias 743, 15. Sellum 742, 16. Manahem 742, 17. Phaceia 737, 18. Phacee 736, 19. Osee 730; 722 Eroberung von Samaria durch Sargon von Assyrien. — c) Könige von Assyrien: Tiglatpileser III. 745—727, Salmanassar IV. 727—723, Sargon 722—705, Sennacherib 705—681, Asarhaddon 681—669, Asurbanipal 668—626, Assuredililani 626 bis 606, (Simariskun 621—607 oder 606); 607 oder 606 Zerstörung von

Ninive. — d) Könige von Babylonien: Nabopolassar 625—605, Nabuchodonosor 605(606)—561, Evilmerodach 561—559, Neriglissar 559—556, Naboned (später Baltassar Mitregent) 556—538; 538 erobert Cyrus Babel. — Die Zahlen, die für die Könige von Juda und Israel approximativ gelten, sind Selbst § 577 entnommen. Zur Chronologie nennen wir: Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher, Münster 1909; Sanda, Die Bücher der Könige, 2. Halbband, Münster 1912, 424 ff; Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments, 5. Aufl., Brixen 1913, 660 ff.

Der Inhalt der Königsbücher zerfällt in drei Teile: a) Regierung Salomons, III 1—11; b) Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zum Untergang des Reiches Israel, III 12 bis IV 17; c) Geschichte des Reiches Juda bis zur babylonischen Gefangenschaft, IV 18—25.

a) Bei zunehmender Entkräftung Davids versuchte Adonias den Thron an sich zu reißen; daher ließ David selbst Salomon zum König salben und gab ihm die zur Befestigung seiner Herrschaft nötigen Anweisungen (III Kap. 1). Bald darauf starb er, und Salomon sicherte sein Reich durch Bestrafung der empörerischen Elemente (Kap. 2). Besser ward sein Thron gefestigt durch die übernatürliche Weisheit, die er bei einem Opfer zu Gabaon erbeten und von Gott feierlich zugesichert erhalten hatte (3, 1—15), und von der ein berühmt gewordener Urteilsspruch einen überzeugenden Beweis lieferte (V. 16—28). Gott aber hatte ihm Macht und Herrlichkeit obendrein verheißen, und davon gaben Zeugnis die vortrefflichen Einrichtungen seines Reiches und der Wohlstand in seinem Lande (4, 1—28) sowie der Ruf seiner Weisheit (V. 29—34). Der Glanzpunkt seiner Regierung aber war der Tempelbau, zu dem sorgfältige Vorbereitungen getroffen wurden (Kap. 5); seine Ausführung ist mit allen Einzelheiten beschrieben (Kap. 6). Keine geringere Pracht entfaltete Salomon bei seinem Palast und ähnlichen Bauten (7, 1—12) sowie bei der durch tyrische Künstler angefertigten Ausstattung des Tempels (V. 13—51). Dem allem entsprach die großartige Feier der Tempelweihe, bei der Salomon durch ein feierliches Weihegebet und durch die Segnung des Volkes seiner Frömmigkeit Ausdruck verlieh (Kap. 8). In einer zweiten Offenbarung erhielt Salomon die Zusicherung des göttlichen Wohlgefallens (9, 1—9), und dieses offenbarte sich in immer steigender Entfaltung seiner Herrlichkeit (V. 10—28), seiner Berühmtheit nach außen und im Wohlstand seines Landes (Kap. 10). Indes ward dieses Glück ihm selbst zum Verderben, da er durch Wollust sich zur Abgötterei verleiten ließ (11, 1—10). Dafür kündigte ihm Gott an, daß sein Reich nicht ungeteilt bei seiner Familie bleiben solle (V. 11—13). Die Drohung ging unmittelbar in Erfüllung: es erhoben sich von drei Seiten Prätendenten gegen seine Herrschaft (V. 14—39). So starb Salomon mit der Erkenntnis, daß seine Herrlichkeit eitel sei (V. 40—43).

b) Sein Sohn Roboam trat schon bald nach der Thronbesteigung so hochfahrend und unklug auf, daß die zehn nördlichen Stämme von ihm abfielen und unter Jeroboam ein selbständiges Reich mit eigenem Kultus gründeten, indem sie zu Dan und Bethel Gott unter dem Sinnbild eines Kalbes verehrten und den Höhendienst einrichteten. In der Folgezeit artete dieser Gottesdienst vielfach in Götzendienst aus (III Kap. 12). Vor dem Kultus in Bethel ließ Gott durch einen Propheten nachdrücklich warnen und offenbarte seine Gerechtigkeit an dem Überbringer der Botschaft (Kap. 13). Jeroboam hob aber die verbrecherische Einrichtung nicht auf, und daher mußte ihm Ahias den Untergang seines Hauses und seiner Herrschaft ankündigen (14, 1—16). Das Reich Israel

blieb demnach der Schauplatz blutiger Thronstreitigkeiten, welche die Herrschaft einer Dynastie nach der andern überlieferten, während in Juda das Haus David nach regelmäßiger Erbfolge die Regierung, aber nicht immer Davids Gesinnung beibehielt. Schon Roboam ließ die Abgötterei im Volke einreißen und ward dafür den Ägyptern preisgegeben (14, 21 ff). Sein Sohn Abiam trat in seine Fußstapfen (15, 1—8); dessen Sohn Asa dagegen herrschte gottesfürchtig, obwohl er gegen Israel die Syrer zu Hilfe rief (V. 9—24). Im nördlichen Reiche war nämlich inzwischen Jeroboams Sohn Nadab auf den Thron gestiegen; er ward aber mit seinem ganzen Geschlecht durch den Verschwörer Baasa erschlagen, und so ging die Strafe Gottes an Jeroboams Haus in Erfüllung (V. 25—31). Baasa nahm den Thron ein, ward aber auch von Gott verworfen, und sein Sohn Ela mußte schon nach einjähriger Regierung Thron und Leben durch Zambri verlieren (15, 32 bis 16, 10). Dieser rottete das ganze Geschlecht Baasas aus, fiel aber selbst nach sieben Tagen durch Amri, dem der Herr den Thron übertrug. Amri war sündhaft wie sein Vorgänger (16, 11—28) und wurde darin nur von seinem Sohn und Nachfolger Achab übertroffen (V. 29—34). In dessen Regierung fiel das Auftreten des großen Propheten Elias, von dessen wunderbarer Wirksamkeit das Buch ausführlich berichtet (Kap. 17—19). Achab ward zwar vor den Syrern geschützt, weil sie Gott lästerten (Kap. 20), allein die Ungerechtigkeit, die er an Naboth wegen eines Weinberges begehen ließ, trug ihm die Androhung einer neuen Strafe ein, der er für den Augenblick nur durch demütige Buße entging (Kap. 21). Bei einem neuen Kriege Achabs gegen die Syrer beteiligte sich auch der fromme König von Juda, Asas Sohn Josaphat. Dieser mußte jedoch an dem unglücklichen Ausgang des Feldzuges Gottes Mißfallen an einer solchen Verbindung erkennen und war nur glücklich im Innern seines Landes (22, 1—51). Während seiner Regierung folgte Ochozias seinem Vater Achab in der Regierung und leider auch in der Gesinnung, so daß er der Strafe Gottes nicht entging (III 22, 51 bis IV Kap. 1). Um diese Zeit ward Elias von Gott hinweggenommen, und an seine Stelle trat Elisäus, der durch große Wunder seine göttliche Sendung dokumentierte (IV Kap. 2). An Ochozias' Stelle war dessen Bruder Joram getreten; dieser suchte den Baalsdienst zu verbannen, ohne daß er dem lasterhaften Geist der nördlichen Regentenhäuser entsagt hätte. Indes rettete ihn Gott für den bewiesenen Glauben in dem Kriege, den er mit Josaphat gemeinschaftlich gegen den Moabiterkönig Mesa unternahm, durch die wunderbare Mitwirkung des Elisäus (Kap. 3). Da der Baalsdienst in Israel nicht aufhörte, so mußte Elisäus durch eine Reihe von Wundern für Gottes Größe und Macht Zeugnis ablegen und schließlich dem späteren König Hasael von Syrien verkündigen, daß er zur Zuchtrute für Israel auserkoren sei (4, 1 bis 8, 15). Unglücklicherweise dankte Josaphat vor seinem Tode ab und überließ die Herrschaft seinem Sohne Joram, der eine Tochter Achabs zur Gemahlin hatte und seinem Schwiegervater in der Abgötterei nachfolgte. Für seine Untreue ließ Gott zu, daß er große Länderstrecken verlor (8, 16—24). Sein Sohn Ochozias trat in seine Fußstapfen und wurde samt Joram von Israel durch Hasael von Syrien gezüchtigt (V. 25—29). Endgültig kam für alle Untreue auf beiden Seiten die Strafe durch Jehu, den Elisäus im Auftrage Gottes zum König über Israel salben ließ (9, 1—14). Dieser überfiel Jezrahel, wo beide Könige wegen Verwundung des einen von ihnen sich aufhielten, erschoß den einen mit dem Pfeil, ließ den andern niederhauen und Achabs Witwe Jezabel samt dem ganzen Geschlechte Achabs und den Verwandten

Ochozias' umbringen (9, 15 bis 10, 17). Ebenso ließ er sämtliche Baalspriester niedermachen und den Baalstempel zerstören (V. 18—28). Dagegen ließ er die Kultstätten zu Bethel und Dan bestehen und mußte deshalb ein Stück Land nach dem andern verlieren (V. 29—36). In Juda hatte inzwischen Ochozias' Mutter Athalia die Herrschaft an sich gerissen und alle Glieder der königlichen Familie ermorden lassen. Nur Ochozias' Söhnchen Joas war von einer Schwester des Ochozias vor dem Tode gerettet worden. Diesen setzte später der Hohepriester Joiada auf den Thron, und Athalia wurde getötet (11, 1—16). Unter Joiadas Leitung regierte der erst siebenjährige Joas zuerst gottesfürchtig und ließ sich namentlich die Sorge um das Tempelgebäude angelegen sein; später ward er durch Hasael gedemütigt (den Grund gibt 2 Par 24, 18 an) und von seinen Bedienten erschlagen (11, 17 bis Kap. 12). Währenddessen war in Israel Jehus Sohn Joachaz auf den Thron gekommen; dieser wurde ebenfalls durch Hasael für seine Sünden gezüchtigt (13, 1—9). Ihm folgte sein Sohn Joas, sündhaft wie er und nur wegen seiner Ehrfurcht vor Elisäus den Syrern gegenüber glücklich (V. 10—25). Elisäus starb während seiner Regierung, nachdem in Juda Joas' Sohn Amasias auf den Thron gelangt war. Dieser regierte im ganzen gottesfürchtig und glücklich, kündigte aber leichtsinnig Joas von Israel den Krieg an und ward von diesem geschlagen und gefangen. Er wurde nur nach harter Demütigung wieder freigegeben und verlor später sein Leben in einer Verschwörung, worauf sein Sohn Azarias ihm folgte (14, 1 bis 22). Das Reich Israel erlebte währenddessen eine neue Blüte unter Jeroboam II., der seinem Vater Joas gefolgt war (V. 23—29). In Juda regierte Azarias oder Ozias 52 Jahre lang Gott wohlgefällig, ward aber wegen Anmaßung des Priesteramtes mit dem Aussatze bestraft (15, 1—7). Unter seiner Regierung starb in Israel das Haus Jehu mit Jeroboams Nachfolger Zacharias aus (V. 8—12), und dessen Mörder Sellum riß den Thron an sich (V. 13), um ihn einen Monat später wieder an Manahem zu verlieren (V. 14—17). Manahem ward zur Strafe für greuelhafte Verbrechen dem assyrischen König Phul (= Tiglatpileser III., 745—727) zinspflichtig und starb bald nachher (V. 18—21). Statt seiner trat sein Sohn Phaceia die Regierung an (V. 22—26); diesen erschlug Phacee, dessen Sünden durch Tiglatpileser von Assyrien gestraft wurden (V. 27—31). Während der Regierung Phacees folgte in Juda Joatham seinem Vater Ozias. Er hing wohl Jahve an, allein nicht so entschieden, daß er Gottes Strafgericht über Juda hätte aufhalten können (V. 32—38). Noch weniger konnte dies sein Sohn Achaz, der sich offen zum Götzendienst bekannte (16, 1—4). Dieser ward durch die Könige von Syrien und von Israel so in die Enge getrieben, daß er Hilfe bei Assyrien suchte und zum sklavischen Vasall des Assyrerkönigs Phul wurde (V. 5—20). In Israel folgte Osee auf Phacee; er suchte sich mit Hilfe Ägyptens von Assyrien freizumachen, ward aber, da Gottes Langmut erschöpft war, von Salmanassar (IV.) überwunden und mit einem großen Teil der Einwohner seines Reiches „nach Assyrien" deportiert (17, 1—23). In das verödete Land sandte Salmanassars Nachfolger (Sargon) Kolonisten aus „Babel, Cutha, Avah, Emath und Sepharvaim" (d. i. aus Babylonien und dem nördlichen Syrien). Aus der Vermischung dieser mit den im Lande Zurückgebliebenen stammen die Samaritaner her (V. 24—31).

c) Während dieser Katastrophe nahm das Reich Juda einen neuen Aufschwung durch die Frömmigkeit seines Königs Ezechias, des Sohnes von Achaz (18, 1—8). Zwar richteten nach Samarias Fall die Assyrer auch gegen

ihn ihren Angriff und brachten Jerusalem in große Not (V. 9—37); allein Gott belohnte Ezechias' Vertrauen durch ein unerwartetes Wunder, das die Assyrer zum Rückzug nötigte (Kap. 19). Auch von einer tödlichen Krankheit ward er wunderbar gerettet (20, 1—11); da er sich aber gegen Gesandte des Königs von Babylon, der sich mit ihm zu einer Empörung gegen Assyrien einigen wollte, eitel bewies, ward ihm vorausgesagt, daß Babylonien Verderben auf sein Haus bringen werde (V. 12—19). Nach seinem Tode trat sein zwölfjähriger Sohn Manasses an seine Stelle. Manasses bezeichnete seine lange Regierung durch Greuel und Mordtaten ohne Zahl (21, 1—18), und diesem Beispiele, nicht dem seiner späteren Buße, folgte auch sein Sohn Amon, bis er von Höflingen erschlagen wurde (V. 19—26). Nun ward der achtjährige Josias auf den Thron erhoben und trat wieder ganz in die Fußstapfen seines Ahnherrn David (22, 1—2). Besonders wirkte der Umstand auf ihn ein, daß bei der Tempelreparatur das ursprüngliche Exemplar des mosaischen Gesetzbuches wiedergefunden ward (V. 3—20). Er drang von neuem auf allgemeine Befolgung des Gesetzes, ging energisch gegen den Götzendienst vor und richtete zum Gelöbnis neuer Treue eine herrliche Osterfeier ein (23, 1—28). Leider fing er einen unnötigen Krieg mit dem ägyptischen König Nechao an, in dem er bei Mageddo das Leben verlor (V. 29—30). Sein Nachfolger war Joachaz, der Gott untreu wurde und zur Strafe dafür durch Nechao Thron und Freiheit verlor (V. 31—33). An seine Stelle erhob der Ägypter dessen Bruder Eliacim, der nun den Namen Joakim erhielt (V. 34—37). Auch dieser tat nicht, was Gott gefiel, und mußte deswegen den Babyloniern unter Nabuchodonosor zinspflichtig werden (24, 1—5). Sein Sohn Joachin konnte sich nur drei Monate auf dem Throne halten, denn Nabuchodonosor eroberte Jerusalem und führte ihn samt den Tempelschätzen und einem großen Teil der Einwohner nach Babylon (V. 6—16). Statt seiner wurde seines Vaters Bruder Matthanias unter dem Namen Sedecias auf den Thron gesetzt; allein auch er sündigte, und so ward das Maß des göttlichen Zornes voll (V. 17—20). Im neunten Jahre seiner Regierung zog Nabuchodonosor mit seiner ganzen Macht nach Jerusalem, eroberte es nach zweijähriger Belagerung und machte dem Leben des Königs wie der Selbständigkeit Judas ein grausames Ende (25, 1—21). Fast das ganze Volk ward ins Exil geführt; nur ein kleiner Rest blieb unter dem Statthalter Godolias zurück. Die Ermordung des Godolias durch einen gewissen Ismahel nötigte auch diesen Rest, nach Ägypten zu fliehen (V. 22—26). Währenddessen war Joachin in harter Gefangenschaft, bis er nach 37 Jahren von Evilmerodach wieder seine Freiheit und eine ehrenvolle Stellung in Babel erhielt (V. 27—30).

230. Die Geschichtsdarstellung in den Königsbüchern läßt eine bestimmte Tendenz erkennen. In ihnen soll nachgewiesen werden, daß das Geschick des jüdischen Volkes nur durch sein Verhalten zu der geoffenbarten Religion bedingt ist. Aus diesem Grunde ist auch das Auftreten der Propheten während der Königszeit mit besonderer Aufmerksamkeit ins Auge gefaßt.

Daß der Verfasser nicht bloß einen historischen, sondern auch einen religiösen Zweck verfolgt, ergibt sich am besten aus der Unvollständigkeit seiner Darstellung. Sehr oft verweist er für ganze Reihen von Einzelbegebenheiten, namentlich wie ein König Krieg führt und regiert, auf anderweitige Quellen,

z. B. III 14, 19 29; 15, 7 23 31 usw., weil er nur in großen Zügen die Entwicklung der Reichsgeschichte geben will. Wir erfahren nichts über wichtige Begebenheiten wie Zaras Feldzug gegen Juda (2 Par 14, 9 ff), Josaphats Krieg gegen Moab, Ammon und Edom (2 Par 20, 1 ff), Ozias' Glück gegen die Philister (2 Par 26, 6), Manasses' Gefangenschaft in Babylon (2 Par 33, 11—13). Nur oberflächlich erwähnt er die Eroberung Jerusalems durch Sesac, Amasias' Krieg mit Edom, Josias' Zug gegen Nechao, überhaupt die Kriegstaten beider Volkshälften; dagegen werden sämtliche Könige genau nach ihrem religiösen Verhalten charakterisiert (III 11, 6; 12, 28 ff; 15, 3 usw.).

Die Geschichte jener Herrscher, die für das Gedeihen der Religion besonders förderlich oder hinderlich gewirkt haben, ist ausführlich mitgeteilt. Es sind dies Salomon (III 1—11), Jeroboam (12, 25 bis 14, 20), Achab (16, 29 bis 22, 40), Joram (IV 3, 1 bis 9, 26), Ezechias (18—20), Josias (22 und 23). Auch die § 228 genannten Eigentümlichkeiten der Darstellung hängen mit dem Zweck des ganzen Buches zusammen. Ferner geht die religiöse Tendenz der ganzen Schrift aus der Sorgfalt hervor, womit die Tätigkeit der Propheten als der Wächter über die Beobachtung des Gesetzes geschildert wird (III 11, 29 ff; 12, 22 ff; 13, 1 ff; 14, 1 ff; Kap. 17—19; 20, 35 ff; 21, 17; 22, 8; IV 1, 3; 2, 1 bis 9, 10; 13, 14 ff; 19, 5 ff; 20, 4 14; 21, 10 ff; 22, 14). Manche von den hier berichteten Tatsachen sind ohne andere Beziehung zu dem Inhalt der Schrift, als daß auch in ihnen die Treue gegen Gottes Anordnungen als Bedingung alles Gedeihens erscheint (s. III 13, 11 ff; 20, 35 ff). Endlich wird der dem Buch zu Grunde liegende Gedanke wiederholt vorgetragen, bald als Ausspruch des Herrn bald als Reflexion des Schriftstellers. Vor allem geschieht dies in dem Überblick über Israels Geschichte IV 17, 7 ff, der dem Inhalte nach mit einer ähnlichen Betrachtung Richt 2, 7 ff zusammenfällt; außerdem noch III 9, 3—9; 11, 11 33 38; 14, 7 ff; 16, 12 13; IV 10, 30; 13, 2 3; 21, 11 ff; 22, 15 ff; 24, 3 20. Demnach erscheinen auch diesem Charakter zufolge die Königsbücher als die Fortsetzung der Bücher Samuels. Die Königsbücher sind also keine Geschichte des Volkes Israel zur Königszeit, sondern sie sind eine pragmatische Darstellung, die ihren Stoff aus der Geschichte des Volkes ausgewählt und ihn nach theokratischem Grundsatz geordnet hat.

231. Die Bücher der Könige sind aus älteren Quellen geschöpft, die zum Teil wörtlich in die Darstellung herübergenommen sind.

Wie schon gesagt worden, verweist der Verfasser öfters auf anderweitige Geschichtsbücher zur Ergänzung seiner kurzen Darstellung. Er nennt סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לִמַלְכֵי יְהוּדָה, die Geschichte Salomons, סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה, die Chronik der Könige von Juda, und סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, die Chronik der Könige Israels. Wahrscheinlich sind darunter offiziell geführte Jahrbücher zu denken, wie sie in den morgenländischen Staaten üblich waren (vgl. Esdr 6, 2). Es gab aber nach den Zitaten der Paralipomena für die in den Königsbüchern geschilderte Zeit noch eine Reihe anderer Geschichtsbücher, von den Propheten Ahias (2 Par 9, 29), Addo, Semeias (12, 15; 13, 22), Jehu (20, 34), Isaias (26, 22; 32, 32), und es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Schriften dem Verfasser der Königsbücher sollten unbekannt geblieben sein. Was immer aber ihm vorlag, das hat er an manchen Stellen

wörtlich benutzt, so daß einzelne seiner Ausdrücke in den Mund eines Schriftstellers, der den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt, nicht passen (s. III 8, 8; 9, 21; 12, 19; IV 14, 7). Auch der Widerspruch zwischen IV 18, 5 und 23, 25 ist nur dadurch zu erklären, daß an beiden Stellen die Worte der Quellenschriften beibehalten sind. Zu den benutzten Quellen gehört auch der Abschnitt Js Kap. 36—39, aus dessen Vergleichung mit IV 18, 13 bis 20, 19 die Art der Benutzung am besten klar wird. Demgemäß werden aus den Königschroniken die Berichte von Elias' Wirksamkeit und andern in das öffentliche Leben eingreifenden Äußerungen prophetischer Tätigkeit stammen, wie III 13, 1 ff; 14, 1 ff usw. Dagegen scheinen Elisäus' Wunder, die größtenteils privater Natur sind, nach den zahlreichen Prophetenschriften erzählt zu sein, die oben erwähnt sind. Hierauf führen namentlich auch die dialektischen Eigentümlichkeiten bei einzelnen dieser Erzählungen, die auf die Quellen zurückzuführen sind; so in der Geschichte der Sunamitin die (Kethib-) Formen IV 4, 16 23; 8, 1 אַתִּי, 4, 2 לָכִי, 3 שְׁכֵינַיְכִי, 7 נִשְׁיֵכִי, בָּנַיְכִי.

232. Der Zeit nach stammen die Bücher der Könige aus der Mitte der babylonischen Gefangenschaft.

Die letzte Begebenheit, die in ihnen erzählt wird (IV 25, 27 ff), fällt in das 37. Jahr nach der Wegführung Joachins (562/61 v. Chr.). Sie bildet einen bedeutsamen Schluß, insofern sie zu dem Grundgedanken des Buches in nächster Beziehung steht. Besser aber als die Befreiung Joachins würde die Entlassung aus dem Exil der leitenden Absicht des Verfassers gedient haben. Dieses Ereignis wäre daher gewiß mit aufgenommen worden, wenn die Schrift nach ihm entstanden wäre. Als Zeitraum für die Entstehung der Königsbücher muß somit der Abschnitt vom siebenunddreißigsten bis zum letzten Jahre der babylonischen Gefangenschaft gelten. Vielleicht aber ist, da wohl eine sukzessive Entstehung der Bücher angenommen werden kann, der Beginn der Niederschrift in eine frühere Zeit, etwa in den Anfang der Gefangenschaft, zu verlegen. Daß die Bücher der Könige nicht in noch früherer Zeit verfaßt und später mit dem jetzigen Schluß versehen worden sind, zeigt der Hinweis auf die Geschichte der Könige von Juda bei dem Schluß der Erzählung über Joakim (IV 24, 5). Auch der Sprachcharakter der Königsbücher, der durchweg mit dem der exilischen Schriftsteller zusammenfalle, ist in dieser Hinsicht aufgerufen worden; ob aber mit Recht, wird zweifelhaft sein.

233. Als Verfasser der Königsbücher ist mit großer innerer und äußerer Wahrscheinlichkeit der Prophet Jeremias zu bezeichnen.

Jeremias trat im dreizehnten Jahre von Josias' Regierung als Prophet auf und nahm bis zum Untergang Jerusalems tätigen Anteil an dem öffentlichen Leben. Die Schicksale des Landes und der Könige, worein sein eigenes Geschick verflochten war, sind in dem Buche seiner Weissagungen mit aufgeführt. Nun sind in der Geschichtserzählung der Königsbücher für die entsprechende Zeit gerade jene Begebenheiten erwähnt, auf die sich Jeremias' prophetische Tätigkeit bezog (vgl. IV 24, 1 : Jer 25, 1 ff; IV 24, 7 : Jer 46, 2 ff; IV 24, 10 ff : Jer 29, 1 ff; IV 25, 1 ff : Jer 27, 16 ff; 39, 1 ff; 40, 5—9; 41, 1—3; 43, 4 ff; 52, 17 ff). Auch die genauen Mitteilungen über die Propheten, die in den Büchern der Könige enthalten sind, lassen sich am besten auf Jeremias' persönliche Sympathien zurückführen. Dagegen ist Jeremias selbst, von dem nach

Analogie der früheren Abschnitte in den letzten Kapiteln ausführliche Mitteilungen zu erwarten wären, gar nicht erwähnt; dies ist nur dann zu begreifen, wenn er selbst das Buch geschrieben hat. Weiter enthält Jeremias' anerkanntes Buch als letztes Kapitel einen geschichtlichen Bericht, der aus IV 24, 18 ff; 25, 1 ff genommen ist. Dieser Bericht beweist, falls er nicht von Jeremias selbst hinzugefügt sein sollte, daß man schon zu alttestamentlichen Zeiten Jeremias als den Verfasser der Königsbücher ansah. Durch die Bücher der Könige zieht sich ferner derselbe Zug wehmütigen Ernstes, der das prophetische Buch Jeremias charakterisiert, und ihr sprachlicher Ausdruck zeigt die nämlichen Eigentümlichkeiten wie das Buch Jeremias.

So sprechen alle inneren Gründe dafür, daß Jeremias als Verfasser der Königsbücher zu betrachten ist. Was aus dem Text der beiderlei Schriften dagegen angeführt worden ist, kann diese Überzeugung nicht beeinträchtigen. Jeremias muß allerdings fast 90 Jahre alt gewesen sein, wenn er den Schluß des Königsbuches IV 25, 27 ff geschrieben hat; allein dies ist gewiß kein Hindernis für unsere Annahme, zumal da die früheren Partien des Buches damals schon längst niedergeschrieben sein konnten. Die sprachlichen Verschiedenheiten zwischen Jer Kap. 52 und 4 Kg Kap. 25 können im Ernst nicht gegen die Identität des Schriftstellers geltend gemacht werden. Stellen dieser Art sind: Jer V. 15 הָאֱמוֹן, Kg V. 11 הֶהָמוֹן (אמון kann in demselben Sinne gedeutet werden wie המון); Jer 16 מִמַּדַּלּוֹת הָאָרֶץ, Kg 12 מִמְּדַלַּת הָאָרֶץ (Jer 16 ist nach Kg 12 zu korrigieren); Jer 9 וַיְדַבְּרוּ אִתּוֹ מִשְׁפָּטִים, Kg 6 וַיְדַבְּרוּ אִתּוֹ מִשְׁפָּט (die richtige Verbalform ist Jer 9 enthalten, die Verschiedenheit des Numerus bei dem Substantiv ist ohne Belang). — Aus III 5, 4 (Vulg. 4, 24) kann, wie die Septuaginta zeigt, für den Standpunkt des Verfassers nichts gefolgert werden.

Hat Jeremias die Königsbücher verfaßt, so kann als Land, in dem er sie vollendete, wegen seiner erzwungenen Auswanderung nach Ägypten nur das Nilland in Frage kommen; es würde der dortigen Wirksamkeit des Propheten entsprechen (Jer 43, 8 ff). Auf die spätere jüdische Tradition, die auch in der Vulgata in der Überschrift von Psalm 64 durchblickt, daß Jeremias gegen Ende seines Lebens in Babylonien gewesen sei, kann kein Gewicht gelegt werden. Der Talmud bezeichnet Jeremias bestimmt als Verfasser der Königsbücher (Baba bathra 14a).

Daß Jeremias die Königsbücher geschrieben habe, ist auch die Ansicht von Cornely und Schlögl. Andere, z. B. Thenius, Driver-Rothstein, Sanda, halten dafür, daß der Verfasser Jeremias nahegestanden habe. — Über III 5, 4 s. Sanda; über die Verwandtschaft im sprachlichen Ausdruck zwischen den Königsbüchern und dem Buche Jeremias s. Driver-Rothstein 219 f. Die jüdische Tradition, Jeremias sei von Nabuchodonosor aus Ägypten nach Babylonien geführt worden, ist im Seder Olam Rabba enthalten: Joh. Meyer, סדר עולם רבא, Chronicon Hebraeorum, Amstelodami 1699, 77: (Nebucadnezar) Ieremiam cum Barucho transtulit Babylonem.

234. Die Bücher der Könige tragen ihres quellenmäßigen Charakters wegen alle Kennzeichen innerer Glaubwürdigkeit an sich.

Es liegt in der Natur solcher Berichte, wie sie sich in den Königsbüchern finden, daß sie wahrheitsgetreu sind; denn sie können nur auf den Angaben von Augenzeugen beruhen und sind durch zahlreiche, zum Widerspruch befähigte Zeugen kontrolliert. Daß in dem vorliegenden Falle den Königen nicht

auf Kosten der Wahrheit geschmeichelt worden ist, lehrt der erste Blick auf die streng objektive, fast richterlich gehaltene Darstellung. Auch die psychologische Wahrheit dessen, was in den Königsbüchern berichtet wird, ist durchaus einleuchtend; namentlich gibt die Darstellung von Salomons Regierung ein überaus treues Bild des morgenländischen Lebens und eines morgenländischen Herrschers. Nicht ganz leicht ist es, die inneren Gründe für einzelne der erzählten Wunder zu finden, z. B. die Vernichtung der zwei Hauptleute mit ihren Rotten IV 1, 9—12 oder Elisäus' Verhalten gegen Joas 13, 14—19. Außer der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit werden hier zur Erklärung noch Umstände hinzuzuziehen sein, die in der knappen Erzählung übergangen sind oder jetzt nicht mehr herausgefühlt werden. Die große Reihe der Wunder selbst, IV 3, 17 bis 4, 14, ist dadurch beglaubigt, daß sie öffentlich geschehen und frühzeitig in Schriften niedergelegt sind. Von den Wundern Elisäus' sind die, welche nur im engsten Kreise beobachtet werden konnten (IV 2, 14; 8, 1—6), mit einer solchen Menge von Einzelheiten erzählt, daß die private, durch dialektische Eigentümlichkeit kenntliche Quelle nicht geringeren Glauben verdient.

235. Noch viel größer ist die äußere Glaubwürdigkeit der Bücher der Könige, da sie durch eine Reihe der zuverlässigsten Dokumente getragen wird.

Zunächst sind für die Zeit, welche die Königsbücher schildern, in der hebräischen Literatur selbst andere, unabhängige Berichte vorhanden. Das zweite Buch der Paralipomena behandelt den betreffenden Zeitraum ganz selbständig und quellenmäßig, ohne Rücksicht auf die Bücher der Könige; gleichwohl stimmt es vollständig mit deren Erzählung als solcher überein. Dasselbe gilt von den Aufschlüssen, welche Isaias, Jeremias, Osee, Amos, Michäas, Sophonias über die jeweiligen Zeitabschnitte geben. Seit Ozias ist kaum etwas in Juda oder Israel geschehen, worauf nicht bei dem einen oder andern Propheten Bezug genommen wäre, und überall herrscht vollständige Übereinstimmung mit den Angaben der Königsbücher. Auch die Fragmente der Geschichtschreiber Berosus, Manetho, Menander, Dios liefern mannigfache Bestätigungen zu dem Inhalt der Königsbücher und sind in diesem Sinne besonders von Josephus und Eusebius verwendet worden. Manche Einzelheiten können durch die Forschungen aus der orientalischen und ägyptischen Geschichte verifiziert werden. Dafür einige Beispiele. Der ägyptische König Sesac plünderte im fünften Jahre Roboams Jerusalem (III 4, 25—28). Sesac, mit dem einheimischen Namen Scheschonk, ist der Gründer der 22. Dynastie in Ägypten. Er beschrieb in einer Inschrift am Amontempel zu Karnak seinen Siegeszug nach Palästina und Syrien. Diesem Kriege wird die erwähnte Eroberung Jerusalems angehören, zumal da Jeroboam, der Widersacher Roboams, bei Sesac Zuflucht gefunden hatte (III 11, 40). Nach IV 3 führten Joram, der König von Israel, Josaphat, der König von Juda, und ein Edomiterkönig mit dem moabitischen Könige Mesa Krieg. Eine im Jahre 1868 in den Ruinen der Stadt Dibon gefundene Inschrift, die später in den Louvre kam, gibt von diesem König und von seinen Kriegen mit „Israel" Kunde. IV 15, 19 wird ein assyrischer König Phul genannt, dem Manahem Tribut zahlen mußte. Phul ist identisch mit Tiglatpileser III. (745—727); er war Usurpator, der als König seinen Namen Phul (Pulu) mit dem Namen Tiglatpileser vertauschte. Sein Zug gegen Manahem (der erste gegen Israel) fällt in das Jahr 738. Der IV 15, 29 berichtete Zug Tiglatpilesers gegen Phacee, den

zweiten Nachfolger Manahems, gehört der Zeit von 734 bis 732 an. Bei dieser Gelegenheit machte sich ihm auch Achaz dienstbar, was IV 16, 7 ff erwähnt ist. — Weitere Beispiele liefern die Kommentare aus neuerer Zeit. Daher ist es überflüssig, Literatur anzuführen; s. auch Dhorme, Les pays bibliques et l'Assyrie: RB 1910 u. 1911.

236. Diese Glaubwürdigkeit wird dadurch nicht aufgehoben, daß die Zeitangaben in den Büchern der Könige öfters unhaltbar sind; die Bücher zeigen hierbei die nämlichen Folgen kritischer Vernachlässigung, die auch an manchen anderweitigen Stellen zu erkennen sind.

Die synchronistischen Angaben über die jüdischen und israelitischen Könige zeigen an manchen Stellen Differenzen. Diese auszugleichen, haben Exegeten und Chronologen viele Versuche gemacht, so daß eine umfangreiche Literatur darüber vorhanden ist. Sie wäre geringer, wenn man sich nicht so häufig in sklavischer Weise an die Zahlen des Textes (meistens des hebräischen) gehalten und dann zu allerlei gekünstelten Ausflucht smitteln gegriffen hätte. Die Gründe der Differenzen in den synchronistischen Angaben sind verschieden. Die Angaben werden zum Teil ursprünglich sein, insofern „die Geschichte der Könige von Juda" und „die Geschichte der Könige von Israel" ein verschiedenes chronologisches System hatten, der Verfasser der Königsbücher aber die Daten unverändert seiner Vorlage entnahm. Besonders ist zu beachten, daß kleinere Abweichungen auch deshalb von Anfang an vorliegen können, weil ein Jahr, innerhalb dessen ein Regent starb, je nach der Zahl der beim Tode verflossenen Monate zu der einen oder zu der andern oder auch zu beiden Regierungen gerechnet werden kann. Andernteils werden die Differenzen auf Textesverderbnis zurückzuführen sein, die sich um so eher erklärt, wenn man bedenkt, daß die Zahlen mit Zahlbuchstaben oder in anderer Weise, z. B. mit Strichen und mit Zahlbuchstaben abwechselnd, bezeichnet wurden. Auch Mißverständnisse des Textes und ungerechtfertigte Harmonisierungsversuche haben ihren Beitrag zu den synchronistischen Differenzen geliefert. Daher liegt beispielsweise keine sachliche Differenz vor, wenn die Zeit von Roboams und Jeroboams Regierung bis zum Tode des Königs Ochozias von Juda und bis zum Tode Jorams von Israel, sofern der Tod beider in ein Jahr fiel, für Juda mit 95, für Israel aber mit 98 Jahren zu berechnen ist. Diese Zahlen ergeben sich aus den Mitteilungen der Königsbücher über die Regierungszeiten der Könige von Juda und Israel. Danach regierten in Juda: Roboam 17 Jahre (III 14, 21), Abiam 3 Jahre (15, 2), Asa 41 Jahre (15, 10), Josaphat 25 Jahre (25, 42), Joram 8 Jahre (IV 8, 17), Ochozias 1 Jahr (8, 26), zusammen 95 Jahre; in Israel: Jeroboam 22 Jahre (III 14, 20), Nadab 2 Jahre (15, 25), Baasa 24 Jahre (15, 33), Ela (Zambri, Thebni) 2 Jahre (16, 8), Amri 12 Jahre (16, 23), Achab 22 Jahre (16, 29), Ochozias 2 Jahre (22, 52), Joram 12 Jahre (IV 3, 1), zusammen 98 Jahre. Die Differenz beträgt also 3 Jahre. Sie vermindert sich um 1 Jahr, wenn man nach IV 8, 25 f den Tod des Ochozias in das Jahr nach Jorams Tod verlegt, und um ein zweites Jahr, wenn man für die Regierungszeit Jeroboams 21 Jahre zählt, was möglich ist. — An andern Stellen erklären sich Differenzen aus Textverderbnissen. Amasias von Juda regierte gleichzeitig mit Jeroboam II. nach IV 14, 17 noch 15, nach 15, 1 aber noch 27 Jahre. Die chronologische Angabe 14, 17 ist ein falsches Einschiebsel, 15, 1 ist die Zahl 27 falsch (lies 7), ebenso der Name Jeroboam (lies Joas). —

Joram von Israel kam nach IV 1, 17 zur Regierung im zweiten Jahre Jorams von Juda, nach IV 3, 1 dagegen im 18. Jahre Josaphats. Von Joram, dem Könige Judas, kann IV 1, 17 keine Rede sein, sondern für ihn ist Josaphat zu lesen. — Osee bestieg nach IV 15, 30 den Thron im 20. Jahre Joathams von Juda, obschon dieser nach V. 33 nur 16 Jahre regierte; nach 17, 1 aber begann Osee zu regieren im 12. Jahre des Achaz, des Nachfolgers von Joatham. An der ersten Stelle sind die „20 Jahre Joathams, des Sohnes des Ozias" eine unrichtige Einschaltung, an der letzten ist anstatt des 12. Jahres das 6. Jahr des Achaz zu setzen. — Ein scheinbarer Widerspruch liegt in folgender Angabe: Amri begann im 31. Jahre Asas die Regierung für 12 Jahre (III 16, 23) und beendete sie im 38. Jahre Asas (V. 29). Allein die 12 Jahre seiner Regierung müssen schon von Zambris Ermordung an gerechnet werden. — Ebenso wurde ein Widerspruch gefunden zwischen III 14, 21: Roboam sei im Alter von 41 Jahren zur Regierung gekommen, und III 12, 8: Roboam habe den Rat der זְקֵנִים verschmäht und sich mit den יְלָדִים beraten, die mit ihm groß geworden seien. Mit Unrecht; denn aus dem Wortlaut folgt nicht, daß Roboam selber bei seinem Regierungsantritt noch ein יֶלֶד war. — Eine nicht geringe Bedeutung gewinnt die Chronologie der Königsbücher durch neuere Forschungen über die babylonisch-assyrische Geschichte, da die Angaben in profanen Quellen sich häufig mit den biblischen vereinigen lassen.

Zu den aufgeführten Beispielen aus dem III. Buche vgl. Šanda, Die Bücher der Könige, 1. Halbband, Münster 1911, zu denen aus dem IV. Buche Schlögl, Die Bücher der Könige, die Bücher der Chronik, Wien 1911. Über die Chronologie in den Königsbüchern s. KAT 319 ff; Šanda, Die Bücher der Könige, 2. Halbband S. 424 ff. Die Literatur zählt auf Herzog, Die Chronologie der beiden Königsbücher.

237. Die allgemeine Erfahrung, daß der masoretische Text in vielen Einzelheiten gelitten hat, wird auch sonst durch die Beschaffenheit der Königsbücher bestätigt.

Auch andere als chronologische Zahlen sind offenbar unrichtig. Die Zahl von 40000 Pferdekrippen III 5, 6 (4, 26) ist viel zu groß und nach 2 Par 9, 25 in 4000 zu korrigieren. Die ehernen Häupter der Säulen vor der Tempelhalle waren nicht 3 Ellen, wie IV 25, 17 gesagt ist, sondern 5 Ellen hoch, wie III 7, 16 und Jer 52, 22 übereinstimmend angeben. Andere kritische Verstöße sind z. B. III 1, 40 וַתִּכָּקַע statt וַתִּתָּקַע, LXX ἐρράγη, Hexapl. ἤχησεν, *Vulg.* insonuit, Targ. זעת, *Ios.* ὡς περιηχεῖσθαι; 7, 40 הַכִּיֹּרוֹת statt הַסִּירוֹת; wie V. 45 und 2 Par 4, 11, LXX λέβητας, *Vulg.* lebetes, Pesh. לקנא, Targ. כיוריא; 8, 37 בְּאֶרֶץ שְׁעָרָיו statt בְּאַחַת עָרָיו, LXX ἐν μιᾷ τῶν πόλεων αὐτοῦ, Pesh. בחדא מן מדינתהון; 11, 15 בִּהְיוֹת statt בְּהַכּוֹת, LXX ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι, Pesh. וכד חרב; 25 אֲרם statt אֱדֹם, LXX Ἐδώμ, Pesh. אדום; 13, 11 וַיָּבוֹא בְּנוֹ וַיְסַפֶּר־לוֹ statt וַיָּבֹאוּ בָנָיו וַיְסַפְּרוּ, LXX καὶ ἔρχονται οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ διηγήσαντο, *Vulg.* venerunt filii sui et narraverunt, Pesh. ואתו בנוהי ואשתעין; 19, 3 וַיַּרְא statt וַיִּרָא, LXX ἐφοβήθη, *Vulg.* timuit, Pesh. ודחל; IV 5, 26 הָלַךְ statt עִמְּךָ, LXX ἐπορεύθη, *Vulg.* in praesenti erat, Pesh. חויני usw.

Von den alten Übersetzungen gilt folgendes: Der Cod. Vatic. hat im allgemeinen einen vorhexaplarischen Text, der Cod. Alex. den hexaplarischen; Lucian, mit dem die Vetus Latina sich oft berührt, steht dem jetzigen hebräischen

Text nahe, ebenso die Peschittho. Sanda machte bei dem dritten Buche „ungefähr 380 Eingriffe“ in den masoretischen Text. Durch derartige Verbesserungen wird indes die inhaltliche Integrität sehr wenig beeinflußt. — Rahlfs, Septuaginta-Studien. 1. Heft: Studien zu den Königsbüchern, Göttingen 1904; 3. Heft: Lucians Rezension der Königsbücher, 1911.

238. Demnach kann der kanonische Charakter der Königsbücher aus wissenschaftlichen Gründen nicht beanstandet werden.

7. Die Bücher der Paralipomena.

239. Wie die Bücher Samuels und die Bücher der Könige, so sind auch die beiden Bücher der Paralipomena ursprünglich ein einziges Geschichtswerk, das erst durch die Septuaginta in zwei Teile zerlegt worden ist.

Die Bezeichnung Paralipomena stammt aus der Septuaginta, wo die Überschrift des I. Buches Παραλειπομένων α′ und die des II. Buches Παραλειπομένων β′ lautet. An sie denkt Hieronymus, wenn er in dem Briefe an Paulinus über den Paralipomenon liber schreibt: Paralipomenon liber, id est, Instrumenti veteris ἐπιτομή tantus ac talis est, ut absque illo si quis scientiam Scripturarum sibi voluerit arrogare, seipsum irrideat. Per singula quippe nomina iuncturasque verborum et praetermissae in Regum libris tanguntur historiae (et innumerabiles explicantur Evangelii quaestiones). Nach dieser Auffassung wären die Paralipomena also eine Ergänzung der Königsbücher (παραλείπειν, praetermittere, in der Erzählung übergehen). Sie ist jedoch nicht richtig, denn gelegentlich wird materiell eine Vervollständigung oder eine Ergänzung der früheren Berichte geboten, und die Auswahl des Stoffes ist in den Paralipomena ganz selbständig. Im Hebräischen führen die beiden Bücher den Namen דִּבְרֵי הַיָּמִים (= Zeitereignisse, met. Buch der Zeitereignisse, Zeitgeschichte), der ihren Inhalt nur in ganz allgemeiner Weise kennzeichnet, da er jedem der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes gegeben werden könnte. Hieronymus übersetzt ihn mit Verba dierum, findet aber selbst, daß diese Übersetzung nur eine sklavisch wörtliche, keine sinngetreue ist, und fügt daher hinzu: quod significantius Χρονικόν totius divinae historiae possumus appellare. Ähnlich drückt er sich an einer andern Stelle aus: Omnis eruditio Scripturarum in hoc libro (Paralipomenon) continetur: et historiae vel quae praetermissae sunt in suis locis, vel perstrictae leviter, hic per quaedam verborum compendia explicantur. In die lateinischen Bibeln, sowohl in die Übersetzungen vor Hieronymus als auch in die hieronymianische, ist die griechische Bezeichnung aufgenommen worden. Origenes gibt den hebräischen Ausdruck ganz wörtlich wieder (Eus., H. E. 6, 25), ein Beweis, daß auch er ihn sachlich nicht hinreichend erklären konnte.

Als ein Werk stehen die zwei Bücher der Paralipomena in allen hebräischen Handschriften. Bei Entstehung der Masora waren beide Bücher noch eins, denn 1 Par 27, 25 wird als die Mitte des ganzen Buches angegeben. In den Ausgaben blieb es so bis auf die Bombergschen Bibeln, in denen auch der hebräische Text zuerst in zwei Teilen erscheint. Die erste Bombergsche rabbinische Bibel (1517) verzeichnet am rechten Rand (am Schluß des jetzigen I. Buches): ספר שני.

Hier., Ep. 53, ad Paulinum 7 (*M.* 22, 548); Prol. gal. (*M.* 28, 554 [Verba dierum]; vgl. Praef. in lib. Paralip.: ebd. 1526); Praef. in lib.

Paralip. iuxta LXX interpretes (*M.* 29, 403). Orig. bei Eus., H. E. 6, 25 (*M.* 20, 581).

240. Die Bücher der Paralipomena erzählen die Religionsgeschichte des südlichen Reiches Juda.

Der Geschichtsdarstellung in diesen Büchern ist die Einführung weitläufiger Geschlechtsregister eigentümlich. In ihnen wie überhaupt in dem historischen Material ist die Hervorhebung des Reiches Juda überall ersichtlich; obwohl die gesamte Gliederung des jüdischen Volkes in allen zwölf Stämmen dargelegt wird, so reichen doch die Register der zehn nördlichen Stämme nicht über David hinaus. Mit diesen Namenlisten beginnt das Buch. Sie fangen bei dem Stammvater der Menschheit an und enthalten außer den Namen einige kurze historische Notizen (I 4, 10 22 23 38—43; 5, 10 19—22; 7, 21—24). Die Geschichtserzählung beginnt Kap. 10 mit dem tragischen Ende Sauls und geht Kap. 11 sogleich auf Davids Salbung zu Hebron und Sions Erhebung zur Königsstadt über. Auch bei dieser Gelegenheit werden Kap. 11 und 12 genaue statistische Nachweise über Davids Umgebung geliefert. Die Erzählung schreitet fort zur Überbringung der Bundeslade nach Sion und den Niederlagen der Philister, gibt genaue Nachrichten über Davids Familie und die von ihm für den Gottesdienst bestimmten Tonkünstler; auch der Text des bei Überbringung der Lade gesungenen Hymnus wird mitgeteilt (Kap. 13—16). Aus dem späteren Leben Davids werden noch seine Siege über die heidnischen Völker der Nachbarschaft, seine Vorbereitungen für den Tempelbau (Kap. 17—22) und seine Einrichtungen für den levitischen Kultus berichtet (Kap. 23—27), auch seine letztwilligen Anordnungen über den Tempelbau und die Empfehlung des von Gott angeordneten Kultus (Kap. 28 29). — Von Salomon wird erzählt, wie er in Davids Fußstapfen getreten und dafür von Gott gesegnet worden sei (II Kap. 1). Dann folgt die ausführliche Beschreibung des Tempelbaues (Kap. 2—4) und die Geschichte der Tempelweihe (Kap. 5—7) sowie die Schilderung der glücklichen Zeit, die durch Salomons Gottesfurcht herbeigeführt wurde (Kap. 8 9). Aus Roboams Geschichte werden die Tatsachen erzählt, nach denen sein Schicksal bloß durch sein religiöses Verhalten bedingt erscheint (Kap. 10—12). Ebenso geschieht es mit Abia (Kap. 13), Asa (Kap. 14—16). Ausführlich wird von Josaphat gezeigt, wie dessen Eifer gegen den Götzendienst die Blüte des Reiches herbeigeführt (Kap. 17), wie ihm aber seine Verbindung mit dem gottlosen Achab die äußerste Gefahr bringt (Kap. 18), wie die erneuerte Treue seiner Herrschaft Sicherheit verleiht (19, 1 bis 20, 34), jede Unternehmung aber fehlschlägt, die ihn in Verbindung mit Götzendienern bringt (20, 35—37). An dem Beispiele Jorams und Ochozias' wird eindringlich dargetan, wie die Gottlosigkeit den König samt seinem Lande ins Unglück stürzt (21, 1 bis 22, 9). Joas' Leben und Regierung ist gesichert, solange er dem Hohenpriester Ehrfurcht bezeigt (22, 10 bis 24, 16); nachdem er sich dem Götzendienst ergeben, verliert er Ruhm, Herrschaft und Leben (24, 17—27). Ähnliches wiederholt sich mit Amasias, der von Israel gefangen und gedemütigt (Kap. 25), und mit Ozias, der für seinen Frevel gegen die Religion mit dem Aussatz gezüchtigt wird (Kap. 26). Anders ist es mit Joatham, der mächtig wird, weil er einen Gott wohlgefälligen Wandel führt (Kap. 27). Achaz ist wieder ein Beispiel der Strafen, womit Gott die Untreue gegen seine Religion verfolgt (Kap. 28). Anders Ezechias, der den verschlossenen Tempel des wahren Gottes wieder öffnet (Kap. 29), das Osterfest in Freude begehen läßt (Kap. 30) und die gottes-

dienstliche Ordnung wiederherstellt (Kap. 31); er wird für seine Frömmigkeit aus der schweren Gefahr, die ihm die assyrische Macht bereitet, wunderbar gerettet (Kap. 32). Manasses' wechselndes Schicksal ist der treue Spiegel vom Wechsel seiner religiösen Gesinnung (33, 1—20), Amons Geschick die Folge seiner Gottlosigkeit (33, 21—25). Josias' Eifer für die Wiederherstellung der Religion führt für Juda noch einmal eine glorreiche Zeit herauf, doch wird ihr durch seine Unvorsichtigkeit ein zu frühes Ende bereitet (Kap. 34 35). Von da an ist Juda nur ein Spielball in den Händen fremder Gewalthaber, ganz wie es die Irreligiosität seiner Herrscher verdiente, und das Land muß in siebzigjähriger Verwüstung die Strafe leiden, welche Fürsten und Volk durch die Abkehr von der wahren Religion auf sich gezogen haben (Kap. 36).

Diese Geschichtsdarstellung geht zwar mit dem Inhalt der früheren Geschichtsbücher parallel, ist aber dennoch ganz selbständig. Von den Geschlechtsregistern beruhen bloß die der patriarchalischen Zeit auf der Genesis; alle andern Verzeichnisse sind so selbständig, daß bei ihnen anderweitige Urkunden als die in unserer Heiligen Schrift befindlichen benutzt sein müssen. In der eigentlichen Erzählung fallen allerdings manche Abschnitte fast wörtlich mit den entsprechenden Berichten in den Büchern Samuels und der Könige zusammen, allein auch da springt in vielen kleinen Stücken die eigene Darstellungsweise in die Augen. Daneben berichten die Paralipomena viele Einzelheiten, die dort fehlen. Zu diesen gehören das Verzeichnis der Männer, die sich zu David schon zur Zeit seiner Flucht vor Saul schlugen, sowie des Heeres, das sich zu Hebron um ihn scharte (I 11, 10 ff), Davids gottesdienstliche Einrichtungen (Kap. 15 16) und Vorbereitung zum Tempelbau (Kap. 17 22), die Zählung und Ordnung der Leviten und Priester (Kap. 23—26), Davids Rangliste für Heer und Hof (Kap. 27), seine letztwilligen Anordnungen (Kap. 28 29); ferner Roboams Festungsbauten (II 11, 5 ff) und Familienbestand (11, 18 ff), Abias Krieg mit Jeroboam (13, 3—20), Asas Krieg mit Zara von Äthiopien (14, 8 ff), die Begegnung der Propheten Azarias und Hanani mit Asa (15, 1 ff; 16, 7 ff), Josaphats religiöse Wirksamkeit (17, 3 ff), seine Ordnung des Gerichtswesens (19, 8 ff), sein Sieg über die Wüstenvölker (20, 1—30), die Ermordung seiner Söhne durch Joram (21, 2—4), das prophetische Schreiben an Joram 21, 12—19), der Tod Joiadas und der Abfall Joas' von Gott (24, 15—22), Amasias' vereitelte Heeresorganisation (25, 5—10), sein Götzendienst (25, 14—16), Ozias' kriegerische Tüchtigkeit (26, 6—15), Joathams Erfolge (27, 4—6), Ezechias' religiöse Wirksamkeit (29, 3 bis 31, 21) und Reichtümer (32, 27—30), Manasses' Gefangenschaft, Bekehrung und Befreiung (33, 11—17). Eine Reihe anderer Abschnitte, die augenscheinlich mit der Darstellung in den früheren Büchern parallel gehen, hat doch durch Aufnahme vieler, namentlich auf den levitischen Kultus bezüglicher Einzelheiten ein selbständiges Gepräge erhalten; so I 15 16; II 6 7; 26, 16—21. Offenbar ist durch solche Zusätze und Erweiterungen der Name Paralipomena entstanden. Mitunter ist jedoch die Darstellung in den Paralipomena kürzer als in früheren Büchern, wie z. B. II 22, 7—9, vgl. 4 Kg 9, 16—28; 10, 12—24; II 32, 24—26, vgl. 4 Kg 20, 1—19; II 33, 10, vgl. 4 Kg 21, 10—16. Aus alldem geht hervor, daß die Paralipomena neben den Königsbüchern ganz selbständig verfaßt sind. — Über die Parallelstellen mit den Königsbüchern und die selbständigen Abschnitte vgl. die Zusammenstellung bei Driver-Rothstein 557—562; Cornely-Hagen, Introductionis Compendium, Parisiis 1909, n. 309 317 324.

241. Die Geschichtsdarstellung der Paralipomena beruht auf einer Reihe unmittelbarer Quellenschriften, von denen sich keine in unserem Kanon vorfindet.

Sichtbar hat dem Verfasser der Paralipomena die ganze statistische und geschichtliche Literatur zu Gebote gestanden, die nach dem Exil unter den Juden vorhanden sein konnte — eine Literatur, von der nur ein kleiner Teil in unsern Kanon aufgenommen worden ist. Schon die Register von Kap. 3 an sind, wie gesagt, ausführlicher und genauer, als daß sie aus den alttestamentlichen Büchern gezogen sein könnten. An den Stellen I 5, 17; 7, 2; 9, 1 zeigt sich, daß es offizielle Quellen gab, aus denen sie geschöpft werden konnten. Bei der Geschichtserzählung werden die Bücher, auf denen sie beruht, mit großer Genauigkeit angegeben. Es sind teils geschichtliche teils prophetische. Zu den geschichtlichen gehören vor allem die Reichsannalen, die nach I 9, 1; II 20, 34 von Staats wegen geführt wurden. Sie kommen vor unter den Namen סֵפֶר הַמְּלָכִים לִיהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (II 16, 11), „Buch der Könige von Juda und Israel", oder סֵפֶר מַלְכֵי־יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל (25, 26; 28, 26; 32, 32), „Buch der Könige von Juda und Israel", סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וְיהוּדָה (27, 7; 35, 27; 36, 8), „Buch der Könige von Israel und Juda", oder bloß דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (33, 18), „Geschichte der Könige von Israel". Es sind dieselben Geschichtsbücher, die auch der Verfasser der Königsbücher benutzt hat; denn was in den Paralipomena daraus mitgeteilt wird, stimmt ganz mit den betreffenden Stellen in den Büchern der Könige überein, nur werden die fraglichen Schriften hier getrennt als Bücher der Könige in Israel und Bücher der Könige in Juda angeführt. Die nämlichen Bücher sind vermutlich auch II 24, 27: עַל־מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים, ἐπὶ τὴν γραφὴν τῶν βασιλέων, in libro regum, gemeint. Geschichtlicher Natur war jedenfalls auch der II 13, 22 angeführte מִדְרַשׁ הַנָּבִיא עִדּוֹ sowie die 26, 22 erwähnte Schrift des Propheten Isaias. Als prophetische Quellen dagegen, d. h. als Schriften der für das religiöse Leben wirkenden Propheten, sind anzusehen die Schriften der Propheten Samuel (I 29, 29), Nathan (ebd. und II 9, 29), Gad (I 29, 29), Ahias (II 9, 29), Addo (9, 29; 12, 15), Semeja (12, 15), Jehu ben Hanani (20, 34), Isaias (32, 32; an dieser Stelle sind zwei Schriften zitiert; die zweite ist das „Buch der Könige von Juda und Israel" [LXX, Pesh., Vulg., Luc.]), Hozai (33, 19).

Der Verfasser hat seine Quellen mitunter wörtlich benutzt, so daß aus ihnen einzelne Angaben beibehalten sind, die auf seine Zeit nicht mehr passen, z. B. II 8, 8.

Zu den besprochenen Quellenschriften sind die kanonischen Bücher Samuels und der Könige nicht zu rechnen. Was die Paralipomena mit diesen gemein haben, ist bei aller, selbst wörtlicher Übereinstimmung doch unabhängig von ihnen erzählt, wie sich besonders aus der größeren Ausführlichkeit ergibt. Die Stellen, welche in den beiden Geschichtswerken gemeinsam vorkommen, sowie ihre Verschiedenheit im einzelnen, sind sorgfältig nachgewiesen u. a. bei Scholz, Einleitung II 412 f.

242. Infolge der vielen Einzelangaben, die leicht zu Irrungen Anlaß geben konnten, enthält der Text der Paralipomena sehr viele Schreibfehler, vielleicht mehr als der irgend eines andern biblischen Buches.

Die vielen Eigennamen lassen von vornherein eine korrekte Überlieferung kaum als möglich erscheinen. In der Tat ist die Abweichung von den parallelen

Angaben in den früheren Büchern sehr auffallend, aber auch leicht als Folge von Schreibfehlern zu erkennen. Zum Teil stammen diese aus Verwechslung der früher gebrauchten althebräischen Buchstaben (vgl. 1. Tl § 72), wie I 11, 30 חֶלֶד statt חֶלֶב 2 Sm 23, 29; 6, 44 עָשָׂן statt עַיִן Jos 21, 16. Häufiger jedoch sind solche Verwechslungen aus der Ähnlichkeit von Buchstaben der Quadratschrift hervorgegangen, z. B. I 1, 6 דִּיפַת für רִיפַת Gn 10, 3; 1, 7 דֹּדָנִים für רוֹדָנִים Gn 10, 4; 11, 38 יוֹאֵל für יִתְרְאִי 2 Sm 23, 36; 23, 10 זִיזָה für זִיזָא V. 11. Dazu kommen Verwechslungen ähnlich ausgesprochener Buchstaben, wie I 11, 27 הַהַרְרִי für הַחֲרֹרִי 2 Sm 23, 25; 19, 16 שׁוּפָךְ für שׁוּבָךְ 2 Sm 10, 16; Umstellungen wie I 8, 3 אַדָּר für אַרְדְּ Gn 46, 21; 3, 5 עַמִּיאֵל statt אֱלִיעָם 2 Sm 11, 3. Andere Fehler sind: I 2, 6 דָּרַע für דַּרְדַּע 3 Kg 5, 11 (Vulg. 4, 31); 2, 17 יֶתֶר statt יִתְרָא 2 Sm 17, 25; 4, 29 בָּלָה für בִּלְהָה Jos 19, 3; 7, 13 שִׁלֹּם für שְׁלֻחִים Gn 46, 24; 11, 35 אֶלִיפָל für אֶלִיפֶלֶט 2 Sm 23, 34; 18, 8 מִטְבַּחַת für מִכְתָּם 2 Sm 8, 8. — Mehr s. bei Scholz, Einleitung II 434—436.

Die Übersetzungen haben bei den Eigennamen oft das Richtige bewahrt, doch hat im ganzen auch bei ihnen das Verderbnis eingerissen. Darüber schreibt schon der hl. Hieronymus: Libere enim vobis loquor, ita in graecis et latinis codicibus hic nominum liber (die zwei Bücher der Paralipomena) vitiosus est, ut non tam hebraea quam barbara quaedam, et sarmatica nomina congesta arbitrandum sit (Praef. in lib. Paralip. iuxta LXX interpretes: *M.* 29, 401 f).

Oft fehlen Namen in den Genealogien und sind an andern Stellen aufgenommen, z. B. Ner I 8, 30 zwischen Baal und Nadab, dagegen steht er 9, 36; Achaz 9, 41, während er 8, 35 aufgeführt ist.

Bei den Zahlen ist das Verderbnis nicht geringer als bei den Namen. So nahm David nach I 19, 18 den Syrern 7000, nach 2 Sm 10, 18 nur 700 Wagen; nach II 4, 5 faßte das eherne Meer 3000, nach 3 Kg 7, 26 aber 2000 Bat; Ochozias von Juda war bei seiner Thronbesteigung, obwohl sein Vater, dem er als jüngster Sohn in der Regierung folgte, nach II 21, 5 mit 40 Jahren starb, nach II 22, 2 schon 42 Jahre alt, nach 4 Kg 8, 26 aber (richtig) erst 22. Mitunter sind die Angaben der Paralipomena richtiger, z. B. II 9, 25: 4000 Pferdekrippen statt 40000 3 Kg 4, 26.

Auch in dem bloß erzählenden Texte sind mancherlei Fehler enthalten, z. B. I 14, 13 בְּעֵמֶק רְפָאִים statt בְּעֵמֶק, wie 2 Sm 5, 22 LXX ἐν τῇ κοιλάδι τῶν γιγάντων; II 9, 4 וַעֲלֹתוֹ (LXX καὶ τὰ ὁλοκαυτώματα) statt 3 Kg 10, 5 וְעֹלָתוֹ, LXX καὶ τὴν ὁλοκαύτωσιν αὐτοῦ; 18, 29 וַיָּבֹא statt וַיָּבֹאוּ; 19, 8 וַיָּשָׁב statt וַיָּשֻׁבוּ בִירוּשָׁלַם; 20, 25 וּפְגָרִים statt וּבְגָדִים; 21, 12 מֵאֲלִישַׁע statt מֵאֲלִיָּהוּ (wie der Zusammenhang ergibt); 28, 16 מַלְכֵי statt מֶלֶךְ; 20, 1 מֵהָעַמּוֹנִים, die bessere Lesart wohl LXX ἐκ τῶν Μειναίων. I 20, 2—3 scheint nicht zum ursprünglichen Bestande zu gehören, sondern aus 2 Sm 30—31 nachträglich eingeschoben zu sein.

243. Auf diese Textbeschaffenheit sind auch mancherlei Unrichtigkeiten zurückzuführen, die sich aus innerer Evidenz oder aus Vergleichung mit andern Schriftstellen ergeben. Abgesehen hiervon ist die Glaubwürdigkeit der Paralipomena innerlich und äußerlich wohlbegründet.

Nach den vielen Beispielen von Irrtümern, die bei Zahlangaben überhaupt in dem jetzigen Text der Heiligen Schrift stehen, sind die fehlerhaften Ziffern

in den Paralipomena gewiß kein Grund, deren historische Treue zu bezweifeln. Wenn es trotz des früheren Reichtums an edlen Metallen unwahrscheinlich bleibt, daß nach I 22, 14 David 100000 Talente Gold und 1000000 Talente Silber für den Tempelbau zusammengebracht habe, so wird damit nichts anderes als die Treue der Abschrift in Frage gestellt. Bei den Angaben über Abiams Kriegszug II 13, 3 17 sind vermutlich die Zahlen der beiderseitigen Heeresstärke und der Gefallenen je auf ein Zehntel zu reduzieren (מ׳ statt ת׳, פ׳ statt ה׳, כ׳ statt ך׳). Vgl. auch I 21, 25; II 17, 14. Auf ein gleiches Versehen ist es zurückzuführen, daß David nach 2 Sm 8, 4 1700, nach 1 Par 18, 4 7000 Reiter gefangen nahm, daß die Höhe der Säulen am Tempel 3 Kg 7, 15 (einer verderbten Stelle) anders als 2 Par 3, 15 angegeben wird, daß einer der Helden Davids nach 2 Sm 23, 8 800, nach 1 Par 11, 11 aber 300 Feinde erlegt hat, und vieles andere der Art (vgl. 1 Par 21, 12 mit 2 Sm 24, 13). In Bezug auf Namenschreibung und Verwandtschaftsangaben sind zwar die Abweichungen der Paralipomena von den früheren Büchern sehr zahlreich, doch wird dadurch die Glaubwürdigkeit nicht beeinträchtigt.

Es gibt indes auch Stellen, welche die Treue des Textes in den Paralipomena zeigen, z. B. I 5, 26 וַיְאֵת־רוּחַ תִּלְגַּת פִּלְנֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר. Die Stelle ist wohl nicht Glosse oder Variante, sondern Epexegese zu dem vorhergehenden Ausdruck „der Gott Israels erweckte den Geist des Phul, des Königs der Assyrer", so daß der Text besagt: der Gott Israels erweckte den Geist des Phul, des Königs der Assyrer, d. i. den Geist des Tiglatpileser, des Königs der Assyrer. I 20, 4—8 hat große Ähnlichkeit mit 2 Sm 21, 18—21, so daß man vermuten könnte, die Sm-Stelle sei nachträglich in die Paralipomena eingeschaltet. Wäre dies wirklich der Fall, dann hätte der Text in den Paralipomena seine eigene Geschichte gehabt, und er wäre besser erhalten als der Text in 2 Sm 21, 18—21; denn מִילִידֵי הָרָפָאִים I 20, 4 ist die bessere Lesart gegenüber אֲשֶׁר בִּילִידֵי הָרָפָה 2 Sm 21, 18. Auch I 20, 5 ist die richtige Lesart überliefert, wonach Elchanan den Bruder des Goliath erschlug (s. § 227).

244. Die Paralipomena sind *nach dem Exil* geschrieben und stehen in Zusammenhang mit der religiösen Erneuerung des Judenvolkes unter den Perserkönigen.

Das Buch führt in die Zeit der nachexilischen persischen Herrschaft, selbst wenn man von dem Schluß II 36, 22—23 absehen will. Denn im ersten Buch ist 3, 19—24 die Genealogie des unter Darius Hystaspis lebenden Zorobabel wenigstens bis in die dritte Generation verfolgt (vielleicht noch weiter, je nachdem die Texteskorrektur in V. 21 gemacht wird; es könnten freilich einige Namen später eingeschaltet sein). Die Elle war bei Abfassung des Buches nicht mehr dieselbe wie zur Königszeit (II 3, 3). Ferner werden I 29, 7 אַדַרְכֹנִים, Dareiken, als gangbare Münze genannt, was unter persischer, nicht aber unter babylonischer Herrschaft möglich war; denn die Dareike als persische Königsmünze in Gold wurde zuerst von Darius I. geprägt. Das Buch kann auch kaum später als in der persischen Zeit verfaßt sein, denn seit Alexander d. Gr. wurde die griechische Währung auch in Vorderasien üblich (1 Mach 11, 28; 2 Mach 4, 19). Außerdem werden die Monate noch gezählt (I 27, 2 4 5; II 31, 7), während nach dem Exil unter der persischen Herrschaft allmählich bestimmte Monatsnamen aufkamen, die in den späteren Büchern Zacharias, Nehemias, Esther und der Machabäer gewöhnlich sind. Die Sprachform der Paralipomena ist ganz so, wie sie bei einer solchen Abfassungszeit gedacht

werden muß: wo ältere Quellen benutzt sind, macht sich der Sprachgebrauch der vorexilischen Zeit bemerkbar, sonst aber haben sie nach Sprachgebrauch und Syntax große Ähnlichkeit mit den Büchern Esdras und Nehemias.

Noch mehr als diese äußeren Kennzeichen führt die Auswahl des geschichtlichen Stoffes in die angegebene Zeit. Das babylonische Exil wird am Schluß der Paralipomena lediglich nach seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung erwähnt, und die beiden letzten Verse eröffnen die Aussicht auf die durch Buße herbeigeführte Wiederherstellung, ohne daß von deren Verwirklichung schon die Rede wäre. Ein solcher Abschluß des Buches ist nur dadurch zu erklären, daß seine Abfassung dem Werden der neuen Ordnung zu Hilfe kommen sollte. Aus einem solchen Zweck erklärt sich auch die gesamte Beschaffenheit des Buches. Da nach der Gefangenschaft nur das Reich Juda erneuert wurde, so läßt sich begreifen, warum die Geschichte des Reiches Israel in den Paralipomena übergangen ist. Da Juda von Cyrus nicht seine politische, sondern nur seine religiöse Selbständigkeit wiedererhielt, so sind bloß die religiösen Tatsachen aus dem Leben des jüdischen Volkes und seiner Könige am Platze. Dies bewirkt eine besondere Ausführlichkeit bei allen Einzelheiten, die mit dem Kultus und den levitischen Einrichtungen zusammenhängen. Weil dann ferner die religiöse Erneuerung des Volkes auf Grund der alten Stammes- und Familieneinteilung geschah, so sind die darüber wachenden Geschlechtsregister sorgfältig in das Buch aufgenommen worden, jedoch dem Hauptzweck entsprechend nur insoweit, als sie im Reiche Juda vorhanden waren.

In Bezug auf die *Geschichtserzählung* ist der Hauptinhalt der Paralipomena durch die parallele Darstellung der Bücher Samuels und der Könige kontrolliert. Man hat hier mit kleinlicher Sorgfalt allerlei formelle und materielle Eigentümlichkeiten notiert, aus denen dem Verfasser der Paralipomena eine willkürliche und tendenziöse Änderung des Tatbestandes soll nachgewiesen werden können. Richtig ist nur, daß er *selbständig* verfahren ist. Die Eigentümlichkeiten seiner Erzählung sind keine andern als solche, die sich bei jedem selbständigen Erzähler finden, zumal wenn er eine bestimmte Tendenz vor Augen hat, die ihn bei Auswahl des Inhalts leitet. Manche scheinbare Widersprüche mit den früheren Büchern verschwinden auch bei richtiger Erklärung der fraglichen Stellen. Denn nicht selten hat man einen Widerspruch zwischen den Paralipomena und den Königsbüchern angemerkt, wo in Wirklichkeit keiner existiert, z. B. zwischen 2 Sm 24, 1 und 1 Par 21, 1. An der ersten Stelle heißt es: Der Zorn des Herrn entbrannte noch einmal gegen Israel und trieb den David (unter ihm, d. i. Israel) an, Israel (und Juda) zu zählen; an der zweiten: Es erhob sich ein Widersacher (der Satan) gegen Israel und trieb den David an, Israel zu zählen. Beide Stellen sind sachlich gleichbedeutend, nur der Ausdruck ist verschieden. Dies wird insbesondere klar, wenn man die Übersetzung der Septuaginta vergleicht: Der Herr ließ seinen Zorn noch einmal gegen Israel entbrennen und trieb den David (unter ihm, d. i. Israel) an mit den Worten: Gehe hin, zähle Israel (und Juda). Andere „Widersprüche" dieser Art sind beispielsweise: Nach 2 Sm 8, 18 seien die Söhne Davids „Priester", der Chronist habe in dem Parallelbericht I 18, 17 die Söhne Davids zu „hohen Beamten" (רֹאשִׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ) gemacht. Die Übersetzung „Priester" (für כֹּהֲנִים) an der ersten Stelle ist ganz unpassend; der Zusammenhang erfordert „Beamte" oder „Hofbeamte"; LXX υἱοὶ Δαυεὶδ αὐλάρχαι ἦσαν. Diese Übersetzung wird auch durch die Bedeutung des Verbums כהן (herrichten) gerechtfertigt (Is 61, 10). Die Söhne Davids haben daher nach

dem Chronisten dieselbe Funktion wie nach 2 Sm 8, 18. — II 20, 35—37 habe der Chronist, wie 3 Kg 22, 48—50 zeige, Falsches berichtet, denn nach ihm habe Josaphat eine Flottenfahrt in Gemeinschaft mit Ochozias von Israel vorbereitet, nach der Parallelstelle habe er die Teilnahme des Ochozias abgelehnt. Der Einwand übersieht, daß von zwei verschiedenen Unternehmungen die Rede ist: die eine sollte nach Tharsis gehen, lief aber unglücklich aus; an ihr war auch Ochozias beteiligt (2 Par 20, 35—37); die andere hatte Ophir zum Ziel und wurde von Josaphat allein vorbereitet; auch sie verunglückte; bei ihr hatte Josaphat die Teilnahme des Ochozias abgewiesen (4 Kg 22, 48—50). Hätte der Chronist täuschen wollen, so wäre es viel näher gelegen, das tadelnswerte Verhalten Josaphats einfach zu unterdrücken. — II 22, 9 soll die kurze Notiz über den Tod des Königs Ochozias von Juda dem Bericht 4 Kg 9, 25—27 widersprechen, da nach dem Bericht der Paralipomena Ochozias in Samaria aufgegriffen, getötet und dort begraben worden sei, nach den Königsbüchern aber sei er auf der Flucht bei Jeblaam verwundet worden, zu Mageddo gestorben, darauf von seinen Leuten nach Jerusalem gebracht und daselbst begraben worden. Allein der Ort, an dem Ochozias beigesetzt wurde, ist in den Paralipomena nicht genannt. Es hindert nichts, als solchen Jerusalem anzunehmen. Die „Konstatierung" dieses „Widerspruches" zeigt, was sich aus ein und derselben Stelle herauslesen läßt. Nach De Wette wurde Ochozias „wahrscheinlich auch in Samaria" begraben, nach Benzinger fand das Begräbnis „natürlich in Samarien" statt. Der weitläufigere Bericht 4 Kg 9 über die näheren Umstände des Todes von Ochozias läßt sich mit der kurzen Erwähnung 2 Par 22 sehr gut vereinigen (am einfachsten, wenn 4 Kg 9, 27 ein Textfehler angenommen wird, so daß als Ort des Todes Samaria bezeichnet ist). — Bei der Einsetzung des Joas zum König seien nach II Kap. 23 in hervorragender Weise Leviten tätig, nach 4 Kg Kap. 11 aber sei die Einsetzung von Soldaten vorgenommen. Es ist richtig, daß 4 Kg Kap. 11 die Leviten nicht erwähnt sind; daraus folgt jedoch nicht, daß sie untätig waren. Der Verfasser der Königsbücher hat die Leviten nicht erwähnt, weil es für seinen Zweck nicht notwendig war; der Verfasser der Paralipomena aber nannte die Leviten, weil er sein Hauptaugenmerk auf Priester- und Levitentum richtete.

Auch jene Tatsachen, für welche die Paralipomena die einzige Quelle bilden, sind hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit unanfechtbar. Die ins einzelne gehenden Mitteilungen über Davids und Salomons gottesdienstliche Einrichtungen stammen jedenfalls aus den wiederholt angeführten gleichzeitigen Quellen und können daher die höchste Zuverlässigkeit beanspruchen. Dasselbe gilt von der Bestrafung des Königs Ozias mit dem Aussatz (II 26, 16 ff), zumal da sogleich (V. 22) die betreffende Quelle angegeben wird. An der Stelle I 29, 4 wird Gold aus Ophir genannt. Dies kann hier sehr gut zu Recht bestehen; denn das Ophirgold besaß seinen Ruhm schon von früherer Zeit her, wurde also nicht erst durch Salomon bekannt. Doch ist der Ausdruck vielleicht auch Glosse. — II 14, 9—15 ist von einem kriegerischen Unternehmen des „Kuschiten" Zara (זֶרַח) die Rede, das aber unglücklich ausfiel, indem Zara von Asa besiegt wurde. „Kuschit" wird hier gleichbedeutend sein mit Äthiopier oder Nubier. Man könnte daher vermuten, daß ägyptische monumentale Quellen über ihn Auskunft gäben. Das ist jedoch nicht der Fall. Gleichwohl darf daraus nicht gefolgert werden, daß die biblische Erzählung in das Gebiet der Sage zu verweisen sei. Einige verstehen unter Zara den König Osorkon I., einen König der 22. Dynastie, die libyschen Ursprungs war. Der Zeit nach könnte diese

Gleichung stimmen; die Verschiedenheit der Namen זרח und Osorkon spricht nicht dagegen. — Die Nachricht über die Deportation Manasses' nach Babylon (II 33, 11) wurde früher angefochten. Sie ist indes durch die assyrischen Quellen gesichert: Manasses war unter Asarhaddon in Babylon und konnte darauf nach Jerusalem zurückkehren.

Ein Haupteinwurf gegen die Wahrheit der Geschichte in den Paralipomena ist die Behauptung, die Paralipomena stünden in Widerspruch mit den Königsbüchern, weil diese von der pentateuchischen Gesetzgebung über den Gottesdienst nichts wüßten, die Paralipomena sie aber voraussetzten. Dieser Einwurf hat genau so viel Wert wie die analoge Behauptung, die Bücher Samuels und der Könige wüßten nichts vom mosaischen Pentateuch. Wir verweisen dazu auf die Darstellung in § 192.

Verwandt mit der zuletzt erwähnten Einrede ist die Behauptung, der Verfasser der Paralipomena habe die Geschichte umgewandelt, d. h. gefälscht, um seine „Tatsachen" mit den Forderungen des „Priestergesetzes" in Einklang zu bringen. So habe er den Bericht über die Übertragung der Bundeslade auf den Berg Sion geändert: nach I 15, 2 ff z. B. hätten (entgegen 2 Sm Kap. 6) Leviten die Überbringung der Lade auf den Berg Sion besorgt. Für die Behauptung, daß die Teilnahme von Leviten unhistorisch sei, fehlt jeder Beweis; denn in dem Parallelbericht 2 Sm Kap. 6 ist wohl gesagt, daß David die Bundeslade auf den Sion bringen ließ, nicht aber ist dabei angegeben, welche Personen die Funktion des Tragens ausübten. Demnach klingt es durchaus nicht unglaubwürdig, wenn der Verfasser der Paralipomena schreibt, die Träger der Lade seien Leviten gewesen.

Die historische Glaubwürdigkeit der Paralipomena suchte man besonders damit abzuleugnen, daß man hervorhob, der Verfasser gebe zweimal einen Midrasch als seine Quelle an (II 13, 22 und 24, 27); Midrasch (מִדְרָשׁ) aber bezeichne eine auf religiöse Erbauung berechnete freie Erzählung. Es ist allerdings richtig, daß II 13, 22 auf den Midrasch des Propheten Addo und II 24, 27 auf den Midrasch des Buches der Könige verwiesen wird; auch ist richtig, daß in der außerbiblischen späteren Literatur Midrasch eine erbauliche Erzählung bezeichnet. Allein aus der späteren, nachbiblischen Verwendung dieses Wortes folgt durchaus nicht, daß es noch an den zwei einzigen Stellen, an denen es im Alten Testament vorkommt, die Bedeutung der späteren Zeit haben muß; denn die spätere Bedeutung eines Wortes ist, zumal wenn es sich um einen terminus technicus handelt, für die frühere nicht maßgebend. Man denke an das Wort Papa, das erst seit dem 5. Jahrhundert in der römischen Kirche für den Bischof von Rom reserviert wurde. Auch die Septuaginta gebraucht 2 Par 13, 22 βιβλίον, 24, 27 nur γραφή für „Midrasch des Buches", und das entsprechende arabische Wort midras bezeichnet das „Buch" im allgemeinen. — Schließlich ist zu bemerken, daß viele Undeutlichkeiten im Text der Paralipomena die Exegese aufhellen muß.

De Wette, Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik (Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament I), Halle 1806, 74. Benzinger, Die Bücher der Chronik, Tübingen 1901. Über Manasses s. KAT 274 f.

245. Als Verfasser der Paralipomena ist nach inneren Gründen Esdras anzunehmen; auf ihn vereinigen sich auch alle vorhandenen traditionellen Angaben.

Der Hinweis auf die Entwicklung des levitischen Gottesdienstes konnte niemand näher liegen als dem Eiferer für die religiöse Ordnung zu Jerusalem. Gerade zu der Zeit, als die Juden die eben erneuerten Einrichtungen zu vernachlässigen begannen, mußte das Andenken an die vergangene Herrlichkeit ihr Nationalgefühl erwecken, und es war dann besonders wichtig zu zeigen, wie innig die politische und die soziale Entwicklung mit dem religiösen Leben des Volkes verwachsen waren. Esdras selbst lebt im Andenken des jüdischen Volkes durchaus als ein Mann von solchen Eigentümlichkeiten, wie sie sich in den Paralipomena wiederspiegeln. Er wird immer als Sopher, d. h. Büchergelehrter bezeichnet (Esdr 7, 6), so daß sich die reiche Kenntnis und die Anführung der Quellen bei ihm gut begreifen lassen. Seine ganze Tätigkeit war der Wiedereinführung des mosaischen Gesetzes geweiht, und so mußte eine schriftstellerische Tätigkeit in der Richtung, wie die Paralipomena sie darstellen, durchaus in seinen Plan passen. Daß er auf statistische Genauigkeit großen Wert legte, läßt sich aus seinen Memoiren (Esdr 8, 1 ff; 10, 18 ff) schließen; zudem galt bei den Juden das Aufsuchen und Sammeln der Familienstammbäume als eine Haupttätigkeit Esdras'. Hieraus ist die Genauigkeit der Paralipomena in dieser Hinsicht am besten zu erklären. Die jüdische Tradition hält bloß fest, daß die Genealogien, die den ersten Teil der Paralipomena, den ספר יוחסין, bilden, von Esdras herrühren; da diese aber von jeher als eins mit dem geschichtlichen Buch angesehen wurden, so ist damit auch das Folgende Esdras als Verfasser zugewiesen. Entscheidend für die Überzeugung, daß die Paralipomena von Esdras verfaßt sind, ist deren Zusammenhang mit dem im Kanon darauf folgenden Geschichtswerk.

I 3, 19—24 ist nach der Septuaginta und Vulgata eine Genealogie von Zorobabel an durch zehn Generationen hindurch gegeben. Räumt man dem Text der beiden Übersetzungen den Vorzug ein und nimmt ferner an, daß die gesamte genealogische Tafel zum ursprünglichen Bestande gehört, so fiele damit die Abfassungszeit auf ca 200 Jahre nach Zorobabel. Da Zorobabel 521 nach Jerusalem zurückkehrte, so könnte nach dieser Berechnung Esdras, wenn er im siebten Regierungsjahre Artaxerxes' I. (465—424) nach Jerusalem kam, nicht mehr als Verfasser gelten. Allein diese Genealogie kann, ganz oder teilweise, später eingefügt sein; vielleicht ist auch die Auffassung der Septuaginta und Vulgata irrig. Es empfiehlt sich daher, bei der Bestimmung der Abfassungszeit der Paralipomena auf die genealogische Tafel in den angegebenen Versen zu verzichten.

8. Die Bücher Esdras und Nehemias.

246. Die beiden Bücher Esdras und Nehemias waren ursprünglich zu einem Ganzen vereinigt und wurden bei den Juden erst ziemlich spät als Buch Esdras und Buch Nehemias unterschieden.

Origenes bezeugt, daß das erste und das zweite Buch Esdras bei den Juden nur ein Buch bildeten. Dasselbe sagt Hieronymus. Als ein Buch betrachtet beide auch der Talmud, Baba bathra 15a. In der Masora haben sie nur eine einzige Epikrisis, welche die Zahl der Verse für beide gemeinschaftlich auf 685 feststellt und als Mitte Neh 3, 22 angibt. Von den hebräischen Bibeln hat zuerst die erste Bombergsche rabbinische Bibel vom Jahre 1517 die beiden Bücher geteilt, indem bei dem Schluß des jetzigen Buches Esdras am Rande „Buch

Nehemias" verzeichnet ist, während jedoch als Seitenüberschrift der Name Esdras weitergeführt wird. Die lateinischen Kanonverzeichnisse aus älterer Zeit führen „zwei Bücher Esdras" auf; im Decretum de canonicis Scripturis der vierten Sitzung des Konzils von Trient (8. April 1546) sind die Bücher genannt Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias. Wir unterscheiden im folgenden stets Buch Esdras und Buch Nehemias.

Die Septuaginta bezeichnet das apokryphe „dritte Buch Esdras" als „erstes Buch Esdras" (Ἔσδρας α′) und die kanonischen Bücher Esdras und Nehemias als „zweites Buch Esdras" (Ἔσδρας β′); sie gibt aber den Memoiren des Nehemias die besondere Überschrift Λόγοι Νεεμία υἱοῦ Χελκειά, so daß man füglich auch sagen kann, die Septuaginta unterscheide ein kanonisches Buch Esdras und ein kanonisches Buch Nehemias. — Orig. bei Eus., H. E. 6, 25 (*M.* 20, 581). Hier., Prol. gal. (*M.* 28, 554); Praef. in Ezr. (ebd. 1403).

247. Das Buch Esdras ist eine Sammlung einzelner geschichtlicher Aufzeichnungen, die über die Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit in der Zeit von Cyrus bis auf Artaxerxes I. Makrocheir Nachricht geben.

Das Buch Esdras ist ebensowenig wie das Buch Nehemias ein Ganzes aus einem Guß, sondern es enthält nur Einzelnachrichten, die ohne Verbindung lose aneinander gereiht sind. Nichtsdestoweniger lassen sich zwei Hauptteile unterscheiden: Kap. 1—6 die Zeit vor Esdras, Kap. 7—10 Esdras. Die einzelnen Nachrichten sind folgende:

1. Cyrus gibt im ersten Jahre seiner Regierung in Babylonien, also im Jahre 538, den Juden im ganzen Reiche die Erlaubnis, wieder nach Palästina zurückzukehren und in Jerusalem den Tempel aufzubauen. Infolgedessen zieht eine große Zahl unter der Führung des Stammesfürsten Sassabasar (= Scheschbazzar) in die Heimat und legt den Grund zum Neubau des Tempels (Kap. 1). Das Schicksal dieses Unternehmens wird nicht angegeben; es ist aber kein glückliches gewesen, da nach 3, 8 die Wiedererbauung des Tempels von Zorobabel aufgenommen wurde. Daß schon von Sassabasar der Neubau des Tempels in Angriff genommen wurde, lehrt 5, 16.

2. Urkundliche Nachrichten über einen zweiten Zug von zahlreichen Juden nach Jerusalem (Kap. 2). Dieser Zug wird ausdrücklich von dem in Kap. 1 berichteten unterschieden, da der Führer des Zuges in Kap. 1 Sassabasar war, an der Spitze des in Kap. 2 berichteten Zuges aber andere Männer standen, unter denen Zorobabel und der Hohepriester Josue besonders hervorragten. Die Heimkehr dieses zweiten Zuges erfolgte im ersten Regierungsjahre des Darius Hystaspis, 521 (3, 8).

3. Erzählung vom Aufbau des Altars, der Einrichtung des täglichen Opfers, der Anstellung von Priestern und Leviten, der neuen Grundsteinlegung des Tempels durch Zorobabel (Kap. 3).

4. Nachrichten über die wiederholten Störungen, die der Bau des Tempels durch die feindlich gesinnten Samaritaner erfuhr. Sie begannen schon vor Zorobabels Ankunft bei der ersten Ansiedlung unter Sassabasar und dauerten noch unter der Regierung von Darius Hystaspis an (4, 1—5). Auch unter den zwei nachfolgenden Herrschern wurden sie fortgesetzt; denn es werden angeführt und zum Teil mit Urkunden belegt: a) eine Klage gegen die Juden bei Xerxes, die, wie es scheint, keinen Erfolg gehabt hat (V. 6); b) die Klage

des Beselam, Mithridates, Thabeel u. a. bei Artaxerxes I.; sie scheint ebenfalls kein Gehör gefunden zu haben (V. 7); c) eine Denuntiation von Reum Beelteem und Samsai, wiederum bei Artaxerxes I., wegen des Aufbaus der Mauern von Jerusalem (V. 8—16). Diese hatte, wie die beigefügte Antwort des Königs zeigt, Erfolg, und der Weiterbau wurde eingestellt (V. 17—23). Alles dies ist als Einschaltung zu betrachten, die des verwandten Inhalts wegen sich an 4, 5 anschließt.

5. Mit 4, 24 wird der Faden der Erzählung vom zweiten Jahre des Darius Hystaspis weitergeführt. Denn damals ruhte die Arbeit am Hause Gottes in Jerusalem, und nichts geschah bis zum zweiten Jahre der Regierung des Darius, des Königs der Perser, d. i. des Darius Hystaspis. Auf Betreiben der Propheten Aggäus und Zacharias beginnen Zorobabel und Josue abermals den Bau des Tempels. Der Einspruch persischer Satrapen hat den Rekurs an Darius Hystaspis zur Folge, worauf hin ein für die Juden günstiger Bescheid ergeht. Die beiden Schreiben sind im Original mitgeteilt. So wird im sechsten Jahre des Darius der Tempel fertiggebaut und eingeweiht (5, 1 bis 6, 18).

6. Bericht über die erste Osterfeier nach der Vollendung des Tempels (6, 19—22).

7. Den Rest des Buches füllt der urkundlich gehaltene Bericht Esdras' über eine neue Expedition, die unter seiner Anführung im siebten Jahre Artaxerxes' I. Makrocheir (465—424) nach Jerusalem zog (7, 1—10). Der Erlaubnisferman des Königs wird im Original mitgeteilt (V. 11—26); an ihn schließt sich ein inniger Dankeserguß des Verfassers gegen Gott (V. 27—28). Dann folgt das urkundliche Verzeichnis der Exulanten, die Esdras begleiteten (8, 1—20). Sie versammelten sich am Flusse Ahava, wo zur Vorbereitung ein großes Fasten gehalten ward (V. 21—23). Nachdem Esdras die Weihgeschenke, die er vom persischen Hofe mitgebracht, sichern Händen anvertraut hatte (V. 24—30), brach der Zug auf und kam glücklich nach Jerusalem; seine Ankunft verursachte dort große Freude (V. 31—36). Indessen erfuhr Esdras sehr bald, daß der Gesetzeseifer der früher Eingewanderten erkaltet war, und daß namentlich durch Ehen mit Ausländerinnen große Mißstände eingerissen waren (9, 1—5). Nachdem er deshalb in eifrigem Gebete sich mit Gott beraten hatte (V. 6—15), berief er das Volk zu einer Versammlung und befahl allen, welche ausländische Frauen genommen hatten, diese zu entlassen (10, 1—17). Das Verzeichnis derer, die zu einer solchen Scheidung genötigt wurden, schließt Esdras' Memoiren und das ganze Buch.

248. Indes bietet sowohl die Abgrenzung als die Erklärung der einzelnen Abschnitte große Schwierigkeiten, die zu sehr verschiedener Auffassung des im Buche dargestellten Geschichtsabschnittes geführt haben.

Zur Darlegung dieser Schwierigkeiten und zugleich zur Rechtfertigung der in § 247 vertretenen Auffassung sollen die folgenden Bemerkungen dienen.

Zu Abschnitt 1. Unter dem 1, 8 genannten Sassabasar wollen ältere und neuere Erklärer Zorobabel verstehen. Das Wort שֵׁשְׁבַּצַּר soll nach einigen ein Amtsname sein. Allein dann würde es wie תִּרְשָׁתָא 2, 63 den Artikel haben; auch ist es an den Stellen, wo es vorkommt, am leichtesten als Eigenname verständlich (1, 8 11; 5, 14 16); ferner ist es im Babylonischen als Eigenname, nicht aber als Amtsname nachgewiesen. Daher kann man auch nicht, um die

Identität von Zorobabel und Sassabasar zu beweisen, sagen, Zorobabel habe, wie Daniel und seine Freunde (Dn 1, 7), einen besondern babylonischen Namen getragen, der ששבצר gelautet habe, und das um so weniger, als Zorobabel ein babylonischer Name ist und ein und derselbe Mann schwerlich zwei babylonische Namen geführt haben wird. Dazu kommt, daß 5, 2 Zorobabel und 5, 14 16 Sassabasar ausdrücklich voneinander unterschieden werden. Dies allein reicht hin, die Verschiedenheit der Träger dieser zwei Namen zu begründen. Wer keinen Anstoß an der grammatischen Konstruktion und an der Textesintegrität von 5, 14 nimmt, kann in diesem Vers die Angabe finden, daß der betreffende Fürst Sassabasar geheißen habe. Es muß also eine erste Rückkehr unter Sassabasar zur Zeit des Cyrus von der zweiten unter Zorobabel zur Zeit des Darius Hystaspis unterschieden werden. Dies ist schon in vorchristlicher Zeit geschehen; denn das apokryphe dritte Buch Esdras, das den Inhalt des ersten aufgenommen hat, läßt unter Cyrus 2, 15 einen Salmanasar (statt Sassabasar), Zorobabel aber 4, 47 unter Darius Hystaspis nach Jerusalem ziehen. Da Cyrus seine Erlaubnis ausdrücklich zum Zwecke des Tempelbaues gab (Esdr 1, 2), so ist leicht begreiflich, daß von Sassabasar die Grundsteinlegung dazu berichtet wird (5, 16). Die Angabe, es werde seitdem bis zur Zeit des Darius Hystaspis am Tempel gebaut (ebd.), ist richtig, auch wenn eine Unterbrechung bis zu der neuen Gründung durch Zorobabel eingetreten ist. Den Grund zu dieser Störung gibt 4, 5 an, wonach schon unter Cyrus dagegen Intrigen angesponnen wurden. Umgekehrt ist auch die Angabe 3, 6 richtig, wonach bei Einrichtung des täglichen Opfers der Grundstein zum Tempel noch nicht gelegt war; dies ist mit Bezug auf den späteren Neubau zu verstehen, bei dem die siebzehn Jahre früher getroffenen Vorbereitungen nicht mehr zu gebrauchen waren.

Zu 2. Kap. 2 ist jedenfalls eine gleichzeitige Urkunde, die auch Neh 7, 6 ff aufgenommen ist. Dies ergibt sich aus der Überschrift 2, 1 f. Vielleicht war die Abfassung solcher statistischer Aufzeichnungen (nach 2, 63) Sache des הַתִּרְשָׁתָא (Vulg. mit Art. Athersatha). Unter dieser Benennung ist (wohl kein Titel, sondern) eine Amtswürde zu verstehen, und es ist strittig, ob sie eine jüdische oder eine persische war. Das letztere ist annehmbarer, da sie sich sonst im Alten Testament häufiger finden würde. Esdr 2, 63 (= Neh 6, 65) und Neh 7, 70 ist von einem Tirschatha die Rede, der nach dem Zusammenhang nicht Sassabasar, sondern nur Nehemias sein kann. Sassabasar wird Esdr 5, 14 als Pechah (פֶּחָה, babylonisch pachâtu, Statthalter) bezeichnet, Nehemias dagegen Neh 8, 9; 10, 2 als Tirschatha, Neh 5, 14; 12, 26 als Pechah. Die Bezeichnung Tirschatha wird also nur dem Nehemias beigelegt. Das Wort ist persisch (= der Gefürchtete).

Zu 3. Die Grundsteinlegung zum Tempel geschah im zweiten Jahre nach der Rückkehr der Exulanten (3, 8); nach Agg 1, 1 (vgl. Esdr 5, 1 2) war dies das zweite Jahr der Regierung des Darius Hystaspis. Zorobabel hat demnach gleich nach dessen Thronbesteigung aufbrechen können, wie es auch das dritte Buch Esdras (vgl. 3, 1 mit 6, 1) auffaßt.

Zu 4. Dieser Abschnitt enthält eine summarische Darlegung aller Machinationen, die gegen die jüdischen Bemühungen von der Zeit des Cyrus an bis auf Artaxerxes I. eingeleitet wurden, und greift V. 12—23 dem chronologischen Faden sehr weit vor. Denn V. 5 ist die Rede von Darius Hystaspis, V. 6 von Xerxes I., V. 7 von Artaxerxes I. (Beselam und andere schrieben „an Artaxerxes", nicht gegen Artaxerxes) und V. 8—23 wiederum von Artaxerxes I.

Der Brief V. 12—16 und die Antwort darauf V. 17—23 beziehen sich auf den Bau der Mauern, den Esdras sofort nach seiner Ankunft begonnen haben muß (Neh 1, 1—4). Die Korrespondenz zwischen den Anklägern der Juden und den persischen Großkönigen wurde in aramäischer Sprache geführt, für die natürlich auch der aramäische Schriftzug in Anwendung kam. Dies besagt der Schlußsatz von 4, 7: das Schriftstück (die Beschwerdeschrift) war „geschrieben aramäisch" (כְּתוּב אֲרָמִית; vgl. Est 8, 9), d. h. der aramäische Duktus war verwendet, und „aramäisch abgefaßt" (מְתַרְגָּם), d. h. die Sprache war aramäisch (nichts berechtigt zu der Konjektur „persisch"). Das Verbum תרגם bezeichnet hier „aramäisch abfassen", ähnlich wie in der Mischna (Jadajim 4, 5) die aramäisch geschriebenen Abschnitte des Alten Testamentes Targum genannt werden. Der nun folgende Teil des Buches 4, 8 bis 6, 18 ist in aramäischer Sprache gehalten, vermutlich weil er aus einer aramäisch geschriebenen Quelle stammt, da er größtenteils Korrespondenzen mitteilt. Den Wechsel der Sprache haben die Abschreiber am Ende von V. 7 durch die Überschrift אֲרָמִית andeuten wollen (vgl. Dn 2, 4). Indem dies mit dem Vorhergehenden in Zusammenhang gebracht wurde, ist die sonderbare Übersetzung in der Vulgata entstanden: Epistula autem accusationis scripta erat syriace, et legebatur sermone syro. Die Septuaginta hat dem Hebräischen gegenüber eine freie, aber sinngemäße Übersetzung: ἔγραψεν ὁ φορολόγος γραφὴν Συριστὶ καὶ ἑρμηνευμένην. Der glossenhafte Charakter des ganzen Satzes leuchtet aus dieser Übersetzung besser hervor als aus dem Originaltext.

Zu 5. Mit 4, 24 wird auf das, was schon 3, 8 bis 4, 5 erzählt und angedeutet ist, zurückgegriffen, da der Zusammenhang durch die Einschaltung 4, 6 bis 23 unterbrochen ist: „Damals (als nach 5, 1 Aggäus und Zacharias auftraten) ruhte die Arbeit am Hause des Herrn zu Jerusalem, und zwar bis zum Jahre 2 der Herrschaft des Darius, des Königs der Perser." Es begann der Bau durch Zorobabel und Josue, wie 3, 8—13 schon mitgeteilt ist. Auf die Hindernisse zur Zeit Darius' I., die 4, 5 angedeutet sind, geht die Erzählung von 5, 3 bis 6, 12 näher ein. Die geplanten Hindernisse wenden sich aber zum Gegenteil, und so wird der Tempel schon im sechsten Jahre des Königs Darius I. eingeweiht (6, 13—18). Zum richtigen Verständnis von 4, 24 ist zu bemerken, daß hier die Kapiteleinteilung irreführend ist; denn 4, 24 muß eng mit 5, 1 verbunden werden; ferner ist אֲדַיִן ein absoluter Anfang, gleich אַחֲרֵי־כֵן, וַיְהִי u. a., wie auch tunc Mt 4, 1 oder igitur 2 Sm 2, 1 steht. Die Übersetzung der Vulgata gibt Anlaß zu irriger Auffassung, wie Übersetzungen zeigen, die aus ihr entstanden sind.

Zu 6. Daß 6, 19—22 ein selbständiger Abschnitt ist, muß besonders aus der Bezeichnung מֶלֶךְ פָּרַס geschlossen werden, während es sonst immer מֶלֶךְ אַשּׁוּר heißt; auch ist dieses Stück wieder in hebräischer Sprache verfaßt.

Zu 7. Die vier letzten Kapitel sind leicht als ein zusammenhängender Abschnitt zu erkennen, dessen Kern in den Urkunden 7, 12—26; 8, 1—14; 10, 18—44 zu suchen ist. Von dem verbindenden Text sind 7, 27 28; 8, 15 bis Kap. 9 zweifelsohne von Esdras geschrieben, der in der ersten Person erzählt, und bei 7, 1—11; 10, 1—17 ist die Erzählung in der dritten Person kein hinreichender Grund, einen andern Verfasser anzunehmen. Esdras erscheint in der Heiligen Schrift als Priester und Schriftgelehrter, aber ohne öffentliches Amt; sein Einfluß auf das Volk stammte teils aus dem Rufe der Heiligkeit und Wissenschaft, die er besaß, teils aus seinem Ansehen bei dem persischen König (7, 6).

Über die chronologischen Fragen zu den Büchern Esdras und Nehemias s. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil, Freiburg 1900; Joseph Fischer, Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia, Freiburg 1904; Knabenbauer im LB s. v. Esdras; ferner § 249. — Der besseren Übersicht halber fügen wir hier die Namen der persischen Könige in chronologischer Ordnung bei: Cyrus 558—529 (seit 538 Beherrscher von Babylonien); Kambyses 529—522; Pseudo-Smerdis (Bardia) 522—521; Darius I. Hystaspis 521—485; Xerxes I. 485 bis 465; Artaxerxes I. Makrocheir 465—424; Xerxes II. 424 (2 Monate); Sogdianus 424—423 (7 Monate); Darius II. Nothus 423—405; Artaxerxes II. Mnemon 405—358; Artaxerxes III. Ochus 358—338; Arses 338—336; Darius III. Codomannus 336—330. — Vgl. Nikel a. a. O. Anhang; s. auch dessen Aufsatz Die persischen Königsnamen in den Büchern Esra und Nehemia: Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge, herausgegeben von Bardenhewer, Freiburg 1901, 105.

249. Auch das Buch Nehemias besteht aus Einzelberichten, die chronologisch zu einem Ganzen vereinigt sind und insgesamt über Nehemias' Tätigkeit zur Herstellung des jüdischen Gemeinwesens Aufschluß geben.

Im ganzen enthält das Buch Nehemias die eigenen Memoiren des Nehemias, denen andere Bestandteile eingefügt sind. Es sind zu unterscheiden: a) 1 bis 7, 5 Memoiren des Nehemias, in denen er von sich in der ersten Person spricht; b) 7, 6—73a (Vulg. 73) die Liste (= Esdr Kap. 2), welche Nehemias vorfand und hier einsetzte; c) 7, 73b (Vulg. 8, 1) bis Kap. 10 der Bericht über die Einschärfung des Gesetzes, von Esdras; d) Kap. 11 bis 12, 26 die Fortsetzung von Kap. 7, von Nehemias; e) 12, 27 bis Kap. 13 wiederum Memoiren des Nehemias, worin er in der ersten Person von sich redet. Über einige spätere Einschaltungen s. § 251.

Nehemias war Mundschenk des persischen Königs Artaxerxes I. Makrocheir zu Susa und erhielt von zureisenden Juden traurige Nachrichten über die Zustände, die infolge der Esdr 4, 23 erwähnten Gewalttätigkeiten zu Jerusalem herrschten, als bereits Esdras dort war. Darüber geriet er in tiefe Betrübnis, und obwohl er Trost im Gebet suchte, konnte er seine Wehmut doch dem Könige nicht verbergen (1, 1 bis 2, 2). Auf Artaxerxes' Zureden entdeckte er ihm sein Leid und erwirkte sich Urlaub, um nach Jerusalem zu ziehen und für die Herstellung der Stadt und der sozialen Ordnung zu sorgen (2, 3—8). Er erhielt ausgedehnte Vollmachten, die ihm zu seinem Zwecke nötig waren, und die Würde eines Pechah; außerdem hatte er die eines Tirschatha. Von seinen Landsleuten ward er mit Begeisterung aufgenommen. Bei seiner Wirksamkeit stieß er aber auf große Hindernisse. Sein Vorhaben, Jerusalem zu befestigen, erregte den Neid des persischen Statthalters in Samaria, namens Sanaballat, und des Ammoniters Tobias, so daß er mit äußerster Vorsicht zu Werke gehen mußte. Zur Nachtzeit untersuchte er den Zustand der verfallenen Mauer und forderte die Gemeindevorsteher auf, augenblicklich deren Neubau zu beginnen (2, 9—18). Hiervon ließ er sich durch den Spott des Sanaballat, des Tobias und des Araberhäuptlings Gossem nicht abhalten (V. 19—20). Das Volk gab sich mit großem Eifer ans Werk, und die Arbeit wurde in der Weise ausgeführt, daß die einzelnen Stämme und Familien je einen Teil davon verrichteten

(Kap. 3). Bei dem günstigen Fortgang des Unternehmens verwandelte sich der Spott der genannten Feinde der Juden und der Samaritaner überhaupt in Drohung, so daß Nehemias genötigt war, bei dem Bau zugleich Verteidigungsanstalten zu treffen (Kap. 4). Ein neues Hindernis entstand durch Teuerung und Wucher innerhalb Jerusalems; die Folgen davon wußte Nehemias durch kluge Vorsicht und durch das Beispiel eigener Beschränkung abzuwenden (Kap. 5). Da nunmehr Sanaballat und seine Genossen verzweifelten, die Juden mit Gewalt von ihrem Unternehmen abzuhalten, versuchten sie durch listige Anschläge unter Beihilfe von falschen Propheten, Nehemias aus dem Wege zu räumen; allein dieser durchschaute ihre Anschläge, blieb auf seiner Hut, und die Mauer ward nach 52 Tagen vollendet (Kap. 6). Jetzt kam es darauf an, der Stadt eine hinreichende Bevölkerung zu schaffen, und dies erreichte Nehemias auf Grund der vorhandenen Standesregister, in welche die Namen der unter Darius I. zurückgekehrten Juden eingetragen waren (Kap. 7). Hier wird die Erzählung unterbrochen und ein Bericht über eine religiöse Feier eingeschoben. Nachdem nämlich der erste Bestand Jerusalems und des jüdischen Volkes gesichert war, bedurfte es einer Erneuerung der Gesetzestreue. Diese ward durch Esdras herbeigeführt, der bereits seit dreizehn Jahren in Jerusalem lebte; er las beim Laubhüttenfest in allgemeiner Versammlung acht Tage lang dem Volke das Gesetz vor (Kap. 8). Infolge davon wurde vierzehn Tage später ein Bußfest gehalten, bei dem die Leviten im Namen des Volkes ein öffentliches Sündenbekenntnis ablegten (Kap. 9), und es ward ein neues Bündnis mit Jahve geschlossen, das von den Vertretern des Volkes schriftlich bestätigt wurde. Die betreffende Urkunde wird 10, 1—39 wörtlich mitgeteilt. Da hier Esdras nicht mit unterzeichnet ist, so scheint es, daß er nicht vorhatte, länger in Jerusalem zu bleiben; der Tradition nach zog er sich um diese Zeit wieder nach Babylon zurück. Mit 11, 1 fährt die bei 8, 1 unterbrochene Erzählung des Nehemias fort. Zur Ansiedlung in Jerusalem ward durchs Los ein Zehntel des Volkes bestimmt (11, 1 2). Die Namen der neuen Bewohner werden eingeschaltet, und daran reihen sich urkundliche Verzeichnisse geographischer und statistischer Natur (bis 12, 26). Nehemias berichtet die Einweihung der Mauern (V. 27 bis 43) sowie weitere Maßregeln zur Heilighaltung des Gesetzes (12, 44 bis 13, 3). Mit der Erfüllung seiner Aufgabe ging Nehemias' Urlaub zu Ende, und er konnte im 32. Jahre des Artaxerxes nach zwölfjähriger Wirksamkeit wieder nach Susa zurückkehren. Später aber trieben ihn neue Sorgen abermals nach Jerusalem. Die Ehrfurcht vor dem Gesetze war in seiner Abwesenheit geschwunden, zumal da der Hohepriester Eliasib selbst mit schlimmem Beispiel voranging. Es gelang Nehemias auf Grund seiner hohen Stellung noch einmal, die verletzte Ordnung herzustellen (13, 4—31). Indes klingt durch seine Mitteilung 13, 29 schon die wehmütige Ahnung, daß sein Werk nicht lange Bestand haben werde. Daß sich diese Ahnung bestätigte, ist aus Ant. 11, 7, 1 und 1 Mach 1, 12 ff ersichtlich.

Für die Chronologie dieser Begebenheiten ist maßgebend: a) Nehemias war ein Zeitgenosse des persischen Statthalters Sanaballat in Samaria (Neh 2, 10 19; 3, 33 [Vulg. 4, 1]; 4, 1 [Vulg. 4, 7]; 6, 1 2 5 12 14; 13, 28). — b) Die Zeit dieses Sanaballat kann mit Sicherheit angegeben werden; denn die Juden in Elephantine berichten in einem Schreiben an den persischen Statthalter Bagohi in Jerusalem aus dem 17. Jahre des Königs Darius II. (407), daß sie den Inhalt des Schreibens auch dem Delajah und dem Schelemjah, den Söhnen des Statthalters Sanaballat von Samaria, mitgeteilt hätten, und zwar zwischen den

Jahren 410 und 407. Also muß Sanaballat die Statthalterschaft in Samaria schon mehrere Dezennien vor dem genannten Zeitraum innegehabt haben; ob er sie zur Zeit der Abfassung des Schreibens, im Jahre 407, noch bekleidete oder bereits gestorben war, ist für unsere Frage ohne Belang. Damit ist die Wirksamkeit des Sanaballat in Samaria ungefähr für die Mitte des 5. Jahrhunderts festgelegt. In diese Zeit fällt mithin auch die Tätigkeit des Nehemias in Jerusalem. Daher war der persische König Artaxerxes, der im 20. Jahre seiner Regierung (Neh 1, 1; 2, 1) dem Nehemias die Erlaubnis gab, nach Jerusalem zu gehen, Artaxerxes I. Makrocheir (465—424). Nehemias kam somit 445/44 nach Jerusalem. — c) Hiermit harmoniert die Angabe des Buches Nehemias (3, 1 20 f; 13, 4), daß der Hohepriester Eliasib ein Zeitgenosse von Nehemias war. Denn das Schreiben der Juden in Elephantine an Bagohi bezeugt, daß in den Jahren 410—407 Johanan (Neh 12, 11 irrtümlich Jonathan, der richtige Name Neh 12, 22) Hoherpriester in Jerusalem war. Johanan folgte seinem Vater Joiada, und dessen Vorgänger war Eliasib, der Vater Joiadas. Daher ist auch die hohepriesterliche Wirksamkeit von Eliasib gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts anzusetzen. Die Namen der Hohenpriester in der persischen Zeit sind: Josue, Joacim, Eliasib, Joiada, Johanan, Jeddoa. — d) Die Haupttätigkeit von Esdras und Nehemias in Jerusalem war eine gemeinschaftliche (Neh Kap. 8—10; 12, 35; vgl. Esdr 8, 30 und Neh 3, 4 21). Daher war jener persische König Artaxerxes, der im siebten Jahre seiner Regierung dem Esdras die Erlaubnis gab, nach Jerusalem zu ziehen, ebenfalls Artaxerxes I., so daß Esdras im Jahre 458/57 nach Jerusalem kam. — e) Gegenüber diesen Tatsachen hat es keinen Wert mehr, auf andere Ansichten über die Zeit des Wirkens von Esdras und Nehemias einzugehen. Flavius Josephus erwähnt Ant. 11, 7, 2 und 11, 8, 2—4 einen persischen Statthalter Sanaballat in Samaria, der von Darius III. (336—330) eingesetzt war und später zu Alexander d. Gr. überging. Vorausgesetzt, daß Josephus sich in dem Namen des abtrünnigen Statthalters nicht geirrt hat, war der von Darius III. ernannte Statthalter Sanaballat ein anderer als der Zeitgenosse des Nehemias. — Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine, Leipzig 1911. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri. Übersetzt und erklärt, Bonn 1912. Eine andere Auffassung über die Zeit von Esdras und Nehemias siehe z. B. bei Rießler in der BZ 1903, 232; 1904, 15 145.

250. Die einzelnen Bestandteile der Bücher Esdras und Nehemias rühren von verschiedenen Verfassern her; unter ihnen sind die bedeutendsten die, von denen im jetzigen hebräischen Kanon die Bücher ihre Namen haben. Die verschiedenen Teile hat Esdras zum wesentlichen Bestande der überlieferten zwei Bücher vereinigt.

Hierbei kommen bloß die erzählenden Stücke in Betracht. Bei diesen zeigt sich ein Unterschied in der Darstellung des Erzählers. Die Hauptpartien in beiden Büchern sind von Esdras und Nehemias selbst geschrieben; sowohl die Erzählung in der ersten Person als die unvermittelten Gefühlsäußerungen in beiden (Esdr 7, 27 28. Neh 4, 4 5; 5, 19; 6, 14; 13, 14 31) setzen dies außer Zweifel. Daneben hat das fünfte Stück im Buche Esdras (4, 24 bis 6, 18) seinen eigenen Verfasser; es ist durch die erste Person Plural (5, 4), durch den Eingang und durch den Gebrauch des Aramäischen als selbständige Erzählung charakterisiert. Alle andern Abschnitte, nämlich Esdr Kap. 1 und 3;

4, 1—5; 6, 19—22; Neh 8, 1 bis 9, 5, gehören einem, und zwar dem nämlichen Erzähler an, der die vorgefundenen Urkunden und Memoiren zu einem Ganzen verband; er wird durch die Einheit des Ausdrucks wie des Stils leicht als derselbe kenntlich, der auch die Paralipomena verfaßt hat. Da die Anfangsworte des Buches Esdras dieselben sind wie die Schlußworte der Paralipomena, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Bücher Esdras und Nehemias eine Fortsetzung der Paralipomena bilden, und daß die Wiederholung der betreffenden Worte in beiden Büchern auf eine auch sonst beobachtete Sitte der Abschreiber zurückzuführen ist. Da nun die Paralipomena als das Werk des Esdras gelten müssen, so ist seine Autorschaft auch auf die Bücher Esdras und Nehemias auszudehnen. Dafür spricht auch die Tradition der Juden in der bestimmtesten Weise. Die Autorschaft des Esdras ist in der Weise zu verstehen, daß er seinen eigenen Memoiren (Esdr 7—10) die von andern herrührenden Berichte vorausschickte (Esdr 1—6) und mit ihnen die Memoiren des Nehemias verband. Da Nehemias im 32. Jahre Artaxerxes' I., also 433, nach Persien zurückkehrte, dann nach einer nicht genau zu bestimmenden Zeit, jedenfalls aber noch unter der Regierung Artaxerxes' I., nach Jerusalem zurückkehrte, so wird Esdras ungefähr gegen Ende der Regierung Artaxerxes' I. oder bald darauf seine schriftstellerische Tätigkeit ausgeübt haben. In diese Zeit führt auch die Berechnung über die Inhaber des hohenpriesterlichen Amtes in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts; denn Zeitgenosse von Esdras und Nehemias war der Hohepriester Eliasib, sein Nachfolger war Joiada, und diesem folgte Johanan; die Amtsperiode Johanans ist für das Jahr 410 sicher bezeugt, hat aber ohne Zweifel schon vorher begonnen. Demnach wird die Zusammenstellung der die Bücher Esdras und Nehemias bildenden Urkunden in die Zeit des Hohenpriesters Joiada oder des Hohenpriesters Eliasib fallen (ja vielleicht noch in die Zeit des Hohenpriesters Johanan, des „Enkels" von Eliasib; Esdr 10, 6). — Über die Abtrennung der Bücher Esdras und Nehemias von den Paralipomena vgl. Nestle, Theol. Studien und Kritiken (1879) 517. Die mannigfachen Ansichten über die Komposition der Bücher Esdras und Nehemias im einzelnen sind Gegenstand der Exegese; über Esdras siehe z. B. Rießler in der BZ 1904, 148.

Die Namenliste der mit Zorobabel Heimgekehrten kommt zweimal vor, Esdr 2, 1 ff und Neh 7, 6 ff. An der ersten Stelle steht sie, weil sie der urkundliche Beleg für die Rückkehr des Zorobabel, des Hohenpriesters Josue und jener Juden ist, die mit den beiden Babylonien verließen, an der andern Stelle konnte sie des Zusammenhangs wegen nach 7, 5 nicht wegbleiben; sie ist dort von Nehemias selber eingefügt worden.

251. Das Werk des Esdras hat um die Zeit Alexanders d. Gr. einige Texteserweiterungen erfahren.

Das Verzeichnis der Hohenpriester Neh 12, 10 f 22 geht bis in die Zeit Alexanders d. Gr.; denn der dort genannte Jeddoa war jener Hohepriester, der Alexander d. Gr. entgegenging und ihn zur Schonung Jerusalems bewog. Der Neh 12, 22 erwähnte Darius Persa ist Darius III. Codomannus. Auch „die Tage des Statthalters Nehemias und des schriftgelehrten Priesters Esdras" Neh 12, 26 deuten sicherlich an, daß die Zeit dieser zwei Männer schon lange der Vergangenheit angehörte. Die liturgischen Bemerkungen Neh 12, 44 (Vulg. 43) bis 47 sind ebenfalls eine Zutat späterer Zeit. — Über den Hohenpriester Ἰαδδοῦς vgl. Ant. 11, 8, 4; über Neh 13, 28 siehe § 249.

252. Der Inhalt der beiden Bücher Esdras und Nehemias ist durchaus glaubwürdig.

Bei diesem Inhalt sind Urkunden und Geschichtserzählung zu unterscheiden. Die Urkunden sind zweifellos authentisch. Die Geschlechtsregister wurden, wie Esdr 2, 59—63 zeigt, ängstlich gehütet und konnten anders als von den zuständigen Behörden gar nicht erhalten werden. Daß die Korrespondenz mit den persischen Königen ebenfalls authentisch ist, beweisen sowohl die aramäische Abfassung als der Stil und die Form der einzelnen Schreiben. Das Aramäische war nämlich in Vorderasien Verkehrssprache zwischen den verschieden redenden Völkern, was aus den den assyrischen Keilinschriften mitunter beigegebenen aramäischen Legenden und aus andern inschriftlichen Denkmalen in Vorderasien zu erschließen ist. Insbesondere war das Aramäische auch die Verkehrssprache im ganzen persischen Reiche; Beweis dessen ist die bei den Juden des fünften vorchristlichen Jahrhunderts in Elephantine sich vorfindende aramäische Übertragung der von Darius I. herstammenden großen Inschrift in der Nähe des jetzigen Bisutun (Behistun), einem Dorfe in der heutigen persischen Landschaft Ardilan. Die Echtheit der betreffenden Dokumente ergibt sich hinsichtlich ihrer Form besonders aus Esdr 6, 3—12, wo die Abschrift eines älteren Schriftstückes mit einer neueren Bestimmung brevi manu versehen ist. Bei den geschichtlichen Partien der Bücher Esdras kann eine innere Schwierigkeit für deren Glaubwürdigkeit nicht entstehen. Äußerlich betrachtet gewährleisten die genauen Zeitbestimmungen Esdr 7, 9; 8, 15; 10, 9, Neh 1, 1; 2, 1; 5, 14; 6, 15; 9, 1; 13, 6 sowie die vielen Einzelangaben Neh 3, 1 ff u. a. den höchsten Grad der Zuverlässigkeit. Alle Verhältnisse, welche die Geschichtschreibung voraussetzt, entsprechen genau den damaligen Zuständen des persischen Reiches. Für die Hauptteile der Erzählung bieten die Gesinnungen, welche die Verfasser ungesucht äußern (§ 250), noch einen besondern Grund der Glaubwürdigkeit. Endlich bestätigen auch die Bücher der Esdr 5, 1 und 6, 14 genannten Propheten Aggäus und Zacharias sowie die Schrift des Propheten Malachias den Inhalt des Buches Esdras.

Die Glaubwürdigkeit der Bücher Esdras und Nehemias wurde in neuerer Zeit besonders heftig bestritten von Kosters (Het Herstel van Israël in het perzische tijdvak, Leiden 1894). Die Widerlegung s. bei E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, Halle 1896, und Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens usw. Die Schrift Nikels gibt weitere Belehrung über das nachexilische Israel.

253. Der kanonische Charakter der Bücher Esdras und Nehemias sowohl als der Paralipomena ist durch die jüdische wie durch die christliche Tradition verbürgt.

Die Paralipomena samt den Büchern Esdras und Nehemias sind von Anfang an nicht bloß als ein zusammengehöriges Geschichtswerk, sondern auch als ein heiliges Buch betrachtet worden. Schon die Septuaginta, deren Abfassung dem Entstehen beider Geschichtswerke nicht sehr fern liegt, gibt dieser Überzeugung durch Aufnahme der Bücher Ausdruck. Desgleichen enthalten alle sonstigen Quellen, aus denen die Kenntnis des alttestamentlichen Kanons geschöpft werden kann, auch die Bücher Esdras und Nehemias (s. 1. Tl § 30—36), wie denn überhaupt ihr kanonischer Charakter nie bezweifelt worden ist.

254. Der Text der Bücher Esdras und Nehemias leidet an vielen Versehen, ähnlich wie der Text der Paralipomena. Eine endgültige Korrektur begegnet vielen Schwierigkeiten.

Bei der großen Menge von Namen und Zahlen, die in beiden Büchern vorkommen, unterliefen den Abschreibern sehr viele Versehen. Beispiele sind schon im 1. Tl § 87 angeführt. Besonders deutlich zeigt der Vergleich der Liste Esdr Kap. 2 mit der Liste Neh Kap. 7, wie viel der Text an kritischer Genauigkeit eingebüßt hat. Die ursprünglichere Fassung des Textes ist in Neh Kap. 7 enthalten. Einer der auffälligsten Fehler unter den übrigen Namen ist Neh 12, 11 יוֹחָנָן statt יוֹנָתָן (12, 22 42). Esdr 4, 10 ist אָסְנַפַּר ein Schreibfehler für נצר(רב)אסר = אֲסַרְבַּנִפַּל, Asurbanipal, den assyrischen König, 668 bis 626. Andere Fehler sind: Esdr 4, 2 וְלֹא statt וְלוֹ (LXX, Pesh., 3 Esdr 5, 66); 7, 8 וַיָּבֹאוּ statt וַיָּבֹא (3 Handschriften, LXX, Pesh., Vulg.); 8, 26 ... לְכִכָּרִים זָהָב מֵאָה כִּכָּר für וּכְלֵי זָהָב מֵאָה (3 Esdr 8, 56 καὶ σκεύη ἀργυρᾶ ταλάντων ἑκατόν, καὶ χρυσίου ταλάντων ἑκατόν); 10, 6 וַיֵּלֶךְ statt וַיָּלֶן (3 Esdr 9, 2 καὶ αὐλισθείς); 10, 44 נָשִׁים וַיְשַׁרְמוּ בָנִים für נָשִׁים וּבְנֵיהֶם; Neh 5, 16 קָנִינוּ statt קָנִיתִי (LXX ἐκτησάμην, Pesh. זבנת, *Vulg.* emi); 6, 9 חִזַּקְתִּי statt חִזַּקְתִּי (LXX ἐκραταίωσα, Pesh. אעשן, *Vulg.* confortavi); 9, 17 בְּמִצְרַיִם statt בְּמִצְרַיְמָה (7 Handschr., LXX ἐν Αἰγύπτῳ; vgl. Nm 14, 4). Neh 8, 17 בְּיַד־נוּן ist entweder als falsche Glosse zu tilgen, oder es ist הַכֹּהֵן zu lesen; eine ansprechende Konjektur ist Neh 8, 8 פָּרֹשׁ anstatt מְפֹרָשׁ (BZ 1908, 328). — An manchen Stellen ist das apokryphe dritte Buch Esdras für die Korrektur der kanonischen Bücher sehr nützlich. Von den Schriften aus neuerer Zeit, die in dieser Hinsicht das apokryphe dritte Buch Esdras behandeln, nennen wir: Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6, Münster 1910; Bayer, Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia, Freiburg 1911.

9. Das Buch Tobias.

255. Das Buch Tobias liegt in einer Reihe von Texten vor, die nicht dem Inhalte nach, wohl aber in der Form vielfach voneinander abweichen. Mit Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß die Vulgata des hl. Hieronymus der ursprünglichen Gestalt des Buches am nächsten kommt.

Der Originaltext des Buches war hebräisch; er ist verloren gegangen. Seine Stelle muß gewöhnlich der griechische Text in der Septuaginta vertreten. Neben diesem gibt es eine Reihe anderer Übersetzungen und mehrere Rückübersetzungen ins Hebräische. 1. Der im Cod. Vatic. und Alex. vorliegende Text. Beide Texte werden auch unter der gemeinsamen Bezeichnung Gr. A zusammengefaßt, da sie eine einzige Textform darstellen; die ältere weist der Cod. Vatic. auf. — 2. Der Text des Cod. Sin. (= Gr. B). Er ist weitläufiger als der in den vorhergehenden zwei Codices. — 3. Ein dritter griechischer Text ist für 6, 9 bis 13, 8 in den Handschriften 44 106 107 enthalten (= Gr. C). — 4. Aus dem Text des Cod. Sin. ist die altlateinische Übersetzung hervorgegangen; von ihr gibt es drei Rezensionen, die dritte ist jedoch nur in Zitaten erhalten. — 5. Die Übersetzung des hl. Hieronymus in der Vulgata stammt aus einer aramäischen Vorlage. Hieronymus hat manche Wendungen des altlateinischen Textes beibehalten.

Da seine Übersetzung weitläufiger ist als die übrigen Texte, so läßt sich annehmen, daß sie dem Original am nächsten kommt. — 6. Nach dem im Cod. Vatic. und Alex. enthaltenen Text sind folgende Übersetzungen angefertigt: die armenische, die äthiopische, die koptische (nur 2 Bruchstücke sind bis jetzt ediert), die syrische bis Kap. 7, 11a. — 7. Die syrische Übersetzung besteht aus drei Teilen: a) 1, 1 bis 7, 11a, die syro-hexaplarische Übersetzung des Paul von Tella; b) 7, 11b bis 13, 8; die Übersetzung folgt dem Text der griechischen Handschriften 44 106 107; der Rest von Kap. 13 (V. 9—18) ist im Syrischen nicht übersetzt; c) Kap. 14 könnte als eine aus dem Text des Cod. Sin. gekürzte Übersetzung angesehen werden. Da aber die Unterschrift des Buches Tobias in der Peschittho sagt, daß die syrische Übertragung „teilweise aus der Septuaginta, teilweise aus der (einer) andern Übersetzung" stamme, so ist anzunehmen, daß für Kap. 14 in der Peschittho derselbe griechische Text als Vorlage gedient hat wie von 7, 11b an. — 8. Dem von Hieronymus benutzten aramäischen Text steht der von Neubauer herausgegebene aramäische Text nahe. Der Neubauersche Text ist kürzer als der des hl. Hieronymus und stammt aus späterer Zeit (7. Jahrhundert?). — 9. Seit dem 16. Jahrhundert sind zwei hebräische Texte bekannt: Hebraeus Fagii und Hebraeus Münsteri. Der Hebraeus Fagii wurde zum erstenmal 1517 in Konstantinopel gedruckt, 1542 neu herausgegeben von Paul Fagius und später in die Londoner Polyglottenbibel aufgenommen; er floß aus dem griechischen Text im Cod. Vatic. und Alex. Der Hebraeus Münsteri wurde zum erstenmal 1516 in Konstantinopel gedruckt, 1542 von Sebastian Münster herausgegeben und ebenfalls in die Londoner Polyglottenbibel aufgenommen. Neu herausgegeben hat ihn Neubauer. Er stammt aus dem 5. Jahrhundert und ist nach einer aramäischen Vorlage angefertigt, die jedoch älter ist als der Neubauersche aramäische Text. — 10. Zwei andere, von Gaster herausgegebene hebräische Bearbeitungen sind ebenfalls späteren Ursprungs. — Den Nachweis, daß das Buch Tobias ursprünglich hebräisch geschrieben war, liefert Vetter in der QS 1904, 526—530. Von den Textausgaben seien genannt: der Cod. Vatic. (mit den Varianten des Cod. Alex.) und der Cod. Sin. bei Swete II 815 ff; der fragmentarisch erhaltene griechische Text bei Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, Lipsiae 1871, 128 ff; der syrische in der Biblia Sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta I 659 ff; Neubauer, The Book of Tobit. A Chaldee Text, Oxford 1878 (mit dem von Sabatier edierten altlateinischen Text und dem Hebraeus Münsteri); die Übersetzung davon gibt Ad. Schulte, Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias, verglichen mit dem Vulgatatext: QS 1908, 182; Gaster, Two unknown Hebrew versions of the Tobit Legend, London 1897.

256. Das Buch Tobias enthält die Geschichte einer jüdischen Familie aus der Zeit der assyrischen Gefangenschaft und weist an ihr die wunderbaren Fügungen der göttlichen Vorsehung nach.

Tobias ist nach der gewöhnlichen Weise aus Tobijjah latinisiert; so heißen in der Vulgata die beiden Hauptpersonen der Geschichte, Vater und Sohn, während im Aramäischen und Hebräischen nur der Sohn טוביה genannt wird, der Vater dagegen טוב, griechisch Τωβεῖτ (Τωβίτ). Der ältere Tobias, ein gottesfürchtiger Israelit aus dem Stamme Nephthali, ward nach dem Falle Samarias nach Ninive deportiert und übte dort gegen seine Landsleute eine ausgedehnte Wohltätigkeit. Als Hoflieferant des assyrischen Königs gewann

er einiges Vermögen, gab aber einen großen Teil davon seinem Landsmann Gabelus in Rages gegen einen bloßen Schuldschein als zinsloses Darlehen. Als später für die Juden in Assyrien harte Tage anbrachen, nahm sich Tobias mit großer Liebe seiner notleidenden Landsleute an und sorgte besonders für die Bestattung der Getöteten, so daß er selbst deswegen in Lebensgefahr kam (Kap. 1). Nachdem die Gefahr vorüber war, fuhr er fort, die Toten zu begraben, deren sich sonst niemand annahm. Als er bei einer solchen Gelegenheit sich müde zum Schlafen niedergelegt hatte, ward er durch Schwalbenkot blind und geriet so allmählich in Dürftigkeit. Dieses Kreuz trug er unter Spott- und Scheltworten seiner Freunde mit größter Geduld (Kap. 2). Als aber auch seine eigene Gattin ihm Vorwürfe machte, wandte er sich unter Tränen in heißem Gebete zu Gott (3, 6). Genau zur selben Zeit betete zu Ecbatana in Medien jemand in ähnlicher Bedrängnis zu Gott. Sara nämlich, die Tochter Raguels, war von ihrer Magd geschmäht worden, weil bei siebenmaliger Vermählung jedesmal der Mann in der Brautnacht von dem Dämon Asmodäus umgebracht worden war, und auch sie klagte ihr Leid unter bittern Tränen Gott dem Herrn. Beider Gebete wurden in wunderbarer Weise erhört: Gott sandte zu beider Heil den Erzengel Raphael (3, 25). Tobias erwartete das Ende seines Lebens und gab in rührender Weise seinem Sohne die vermeintlich letzten Ermahnungen (Kap. 4). Vor seinem Tode aber wollte er ihn noch nach Medien schicken, um die geliehenen zehn Talente von Gabelus zu erheben. Als der junge Mann einen Begleiter für die Reise zu dingen suchte, stellte sich ihm als solcher Raphael in Menschengestalt vor und führte ihn auf die Reise (Kap. 5). Am Tigris wollte Tobias seine Füße waschen; ein Fisch setzte ihn in Schrecken, allein auf des Engels Rat zog er ihn ans Land und bewahrte Herz, Leber und Galle davon als Arznei auf. Als die beiden in Ecbatana angekommen waren, machte Raphael seinen jungen Begleiter auf seinen Verwandten Raguel aufmerksam, dessen Tochter er nach der Erbfolge berechtigt sei zur Frau zu begehren. Zugleich gab er ihm die Mittel an, durch die er dem Schicksal der früheren Verlobten entgehen werde (Kap. 6). Die Ehe kam alsbald zu stande (Kap. 7), und der junge Tobias entging durch Enthaltsamkeit und Gebet den Nachstellungen des Dämons (Kap. 8). Während der siebentägigen Hochzeit zog dann Raphael im Auftrage des Tobias nach Rages, um bei Gabelus die geliehene Summe zu erheben, und brachte diesen selbst mit zur Hochzeit (Kap. 9). Inzwischen waren die alten Eltern in große Sorge um ihren Sohn geraten. Dies ahnend, drängte Tobias zum Abschied (Kap. 10), und auf des Engels Rat eilte er unterwegs mit diesem dem Reisezug voraus. Gleich bei der Ankunft bestrich er auf Raphaels Geheiß die Augen des Vaters mit der Fischgalle; darauf löste sich das Leukom aus den Augen, und der alte Tobias ward wieder sehend. Einige Tage später kam auch Sara zur größten Freude der glücklichen Familie an (Kap. 11). Als man nun dem Engel die Hälfte von Saras Mitgift als Entgelt anbot, gab er sich zu erkennen und verschwand, so daß die Familie vor freudiger Erschütterung sich drei Stunden lang nicht mehr vom Gebet erhob (Kap. 12). In herrlichem Danklied gab der ältere Tobias seinem Gefühle Ausdruck (Kap. 13) und begann nun wieder die Übungen der Nächstenliebe, unter denen er noch weitere vierzig Jahre verlebte. Bei seinem Tode weissagte er die baldige Zerstörung Ninives und riet den Seinigen, diese Stadt zu verlassen. Der junge Tobias zog daher mit seiner Familie zu den Schwiegereltern nach Ecbatana und lebte dort gottesfürchtig, hochangesehen und sehr glücklich bis zum 99. Jahre (Kap. 14).

257. Das Buch Tobias ist keine Dichtung, sondern eine Geschichte.

Wenn man das Buch Tobias ganz allein für sich betrachtet, so kann man leicht zu der Ansicht kommen, es sei die erdachte Erzählung eines bedeutenden Lebensgeschickes zu einem paränetischen Zweck. Diese Ansicht kann indes nicht aufrecht gehalten werden, da sie in der Geschichte der Exegese keinen Anhaltspunkt hat. Der Lutheraner Paul Fagius im 16. Jahrhundert scheint der erste gewesen zu sein, der den streng historischen Charakter des Buches Tobias leugnete. Er fand heftigen Widerspruch. Cornelius a Lapide z. B. schrieb im Argumentum seines Kommentars zum Buche Tobias: Cavendus est hic error Pauli Fagii, qui in sua versione latina Tobiae ex textu hebraeo in praefatione asserit, librum hunc non esse historiam sed comoediam comica ratione conscriptam, ut auctor boni patris familias in eo typum ob oculos poneret, ideoque apte ei Tobiae nomen dederit. Aufs nachdrücklichste spricht sich Calmet gegen die nichtgeschichtliche Auffassung in der Vorrede zur Erklärung des Buches aus: Plurimi denique hunc librum ab Iudaeis fieri et tamquam veram historiam haberi, dubitaverit nemo. Sane nonnisi verae historiae speciem exhibet sive ipsa narratio, sive narrandi ratio. Si sola reiciendi alicuius libri causa habenda esset mira aliqua et prodigiosa narratio, in historia occurrens quis iam sacer liber admittendus erit? Die Aberkennung des historischen Charakters des Buches Tobias wird auch der Entscheidung der Bibelkommission vom 23. Juni 1905 nicht gerecht (s. § 216).

Somit ist an dem geschichtlichen Charakter des Buches festzuhalten. Dafür lassen sich, abgesehen von dem Zeugnis der Tradition, verschiedene Gründe anführen. Schon die so sehr ins einzelne gehende Darstellung und die Beziehungen auf den großen geschichtlichen Hintergrund der Zeit (1, 2 5 18 24; 13, 11; 14, 6) bekunden das Bestreben des Verfassers, seiner Darstellung die historische Glaubwürdigkeit zu sichern. Gegen den geschichtlichen Charakter kann auch die Bedeutung der beiden Namen Tobias nicht geltend gemacht werden; denn alle Eigennamen sind ursprünglich Appellativa, nur sind sie nirgends so leicht zu deuten wie im Hebräischen. Ebensowenig nützt der Hinweis auf die Geschichte Jobs. Wohl ist die Ähnlichkeit der Schicksale Tobias' mit den Erlebnissen Jobs vorhanden; allein ein Glückswechsel wie bei Tobias und Job ist nach Gottes Vorsehung noch bei sehr vielen andern Personen eingetreten. Trotz des geschichtlichen Charakters des Buches ist aber sein Zweck doch ein belehrender: es soll das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung gestärkt werden. Hierzu dient aber die Vorführung wirklich geschehener Begebenheiten und historischer Personen am besten. Die Charakterschilderung der Personen wird durch die Reden, die ihnen in den Mund gelegt werden, in anschaulichster Weise gegeben. Der Verfasser macht hier von einem schriftstellerischen Mittel Gebrauch, das jedem Erzähler, auch dem biblischen, zu Gebote steht.

Anton Scholz versteht die ganze Tobiasgeschichte als eine Allegorie der einstigen Bekehrung Israels zur Kirche. Das ist eine erbauliche Erklärung typischen Gehalts, keine Literalerklärung. Eine andere erbauliche Deutung (aber unter Voraussetzung des historischen Gehalts) gibt die glossa ordinaria von Walafried Strabo, nach Beda: Liber Tobiae est in superficie litterae salubris. Maximis enim vitae moralis exemplis abundat et monitis. Sed quantum poma foliis, tantum historiae allegoria praecellit. Maxima enim

Ecclesiae continet sacramenta. Ipse enim Tobias populum Israel significat, qui ceteris gentibus idololatriae deditis, fide recta et operibus Deo serviebat. Die Ansicht des nachchristlichen Judentums über die geschichtliche Wahrheit ist bezeugt durch Raimund Martini: De Tobia refert auctor Sepher Iuchasin ...: ובזמן חזקיה היה מעשה טוביה הצדיק, id est, Tempore Ezechiae contigere acta Tobiae Iusti. — Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Tobias, Würzburg 1889 (über Scholz vgl. Hackspill in der RB 1898, 242 370). Walafr. Strabo: *M.* 113, 725. Raymundi Martini Pugio fidei, ed. Carpzov., Lipsiae 1687, 128.

258. Das Buch Tobias ist innerlich durchaus glaubwürdig, sowohl was die erzählten Begebenheiten als was die dogmatischen Anschauungen betrifft.

Das Buch setzt den Glauben an die Möglichkeit übernatürlicher Tatsachen und einer wunderbaren Gottesleitung voraus, und sobald dieser Standpunkt, der mit dem Begriff einer heiligen Schrift gegeben ist, gewahrt bleibt, läßt sich leicht die innere Berechtigung alles dessen, was hier mitgeteilt wird, erkennen. Daß zwei Leidende zugleich und durch das nämliche Mittel von ihrer Bekümmernis befreit werden, ist ein Beweis der göttlichen Weisheit, die von Ewigkeit her das Geschick jedes einzelnen bestimmt, und die auch die beiden Personen unseres Buches in eine so nahe Beziehung zu setzen beschlossen hatte. Die wunderbaren Fügungen, die zur Erreichung dieses Zweckes mitwirken müssen, können nicht auffallend erscheinen neben der Wahrheit, daß der allmächtige Gott alle Haare unseres Hauptes gezählt und daß er alles um des Menschen willen geschaffen und eingerichtet hat. Andere Schwierigkeiten sind im Buche Tobias nur durch Mißverständnis des Textes gefunden worden. Gewiß kann die Möglichkeit, auf beiden Augen von Kot aus einem Neste getroffen zu werden, nicht in Frage stehen; daß aber dadurch augenblickliche Blindheit eingetreten sei, folgt nicht einmal aus den kurzen Angaben der Vulgata; zudem sagen ja z. B. die aramäische, die griechische und die altlateinische Übersetzung ausdrücklich, daß Tobias erst blind geworden sei, nachdem er vergebens bei den Ärzten Heilung von dem entstandenen Leukom gesucht hätte. Inwieweit dann die Galle des von Tobias gefangenen Fisches im stande ist, ein solches Leukom zu heilen, kann jetzt nicht bestimmt werden, weil die Spezies dieses Fisches nicht bezeichnet wird; indes ist auch hier die Möglichkeit einer solchen natürlichen Wirkung nicht zu leugnen, wenn es schon wahrscheinlich ist, daß es sich um einen wunderbaren Vorgang handelt. Fragt man dann weiter, wie ein Flußfisch den jungen Tobias hätte verschlingen können, so muß hier der Text genau ins Auge gefaßt werden. In der Vulgata steht allerdings: piscis immanis exivit ad devorandum eum, und so haben auch Cod. Vatic. und Alex.: ἐβουλήθη καταπιεῖν τὸ παιδάριον. Nach dem aramäischen Text aber verschlang der Fisch nur das Brot, das Tobias mitgebracht hatte; nach dem Cod. Sin. schnappte er nach seinem Fuß. Allein wenn auch der Fisch in blinder Gier den jungen Mann angefallen hat, so folgt daraus nicht, daß er groß genug war, ihn zu verschlingen. Die Ansicht, der Fisch habe den Tobias „verschlingen" wollen, ist (die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt) die Meinung des Berichterstatters, der nach dem Augenschein urteilt; darin liegt aber kein Hinweis auf die objektive Wahrheit. Nach der Vulgata ruft Tobias auch nur aus: invadit me; die andern Texte geben lediglich an, er habe vor Schreck aufgeschrien. Somit ist nichts in der Erzählung enthalten, was sie innerlich unwahrscheinlich machen könnte.

Seine innere Glaubwürdigkeit müßte das Buch freilich verlieren, wenn seine Mitteilungen über die guten und die bösen Engel, wie wiederholt vorgebracht worden ist, aus der persischen Dämonenlehre entnommen wären. Allein es finden sich hierbei keinerlei Angaben, die nicht im engsten Zusammenhang mit der gesamten alttestamentlichen Anschauung stünden. Daß die fraglichen Lehren hier weiter als in den früheren Büchern entwickelt erscheinen, ist dem Gange der Offenbarung überhaupt angemessen und durch spezielle Veranlassung herbeigeführt. Die vielfach ausgesprochene Behauptung, die Engellehre der späteren Bücher des Alten Testamentes sei vom Parsismus beeinflußt, ist ganz unbegründet. Der Parsismus kennt keine Engel, sondern einen obersten guten Gott, Ahura Mazdah, und neben ihm eine Anzahl anderer von ihm geschaffener Gottheiten, ferner den obersten unerschaffenen Teufel Angra Mainyu, der wieder eine Anzahl anderer Dämonen geschaffen hat. Erst die modernen Parsen bezeichnen ihre Religion als monotheistisch und vergleichen die unteren Götter mit den Engeln im Alten und Neuen Testament. Noch weniger kann die alttestamentliche Engellehre aus dem Babylonischen abgeleitet werden. Es ist aber immerhin im Auge zu behalten, daß der biblische Schriftsteller in einem gegebenen Falle sich eines der Mythologie entlehnten Ausdruckes bedienen kann, um eine biblische Vorstellung zu bezeichnen; eine sachliche Abhängigkeit entsteht dadurch nicht. Ähnliches finden wir ja auch in christlichen Hymnen, die mitunter Ausdrücke enthalten, die der Sprache der Mythologie entstammen, aber nach dem Zusammenhang im Hymnus eine christliche Idee veranschaulichen.

Wenn nun in den griechischen Texten und in der Vulgata, nicht aber in der syrischen Übersetzung, von sieben Engeln die Rede ist, die „vor dem Throne Gottes stehen", so ist dieser Ausdruck bildlich von der Bevorzugung zu verstehen, welche diesen Wesen nach ihrer Natur oder nach Gottes Gnadenwahl zuteil wird (vgl. Dn 10, 13; 12, 1; Lk 1, 19; Offb 7, 9—15). Ob dabei auf die Zahl 7 ein besonderes Gewicht zu legen oder ob sie nur wegen ihrer Heiligkeit als runde Zahl gewählt ist, kann dahingestellt bleiben. Drei Engel haben in der Heiligen Schrift eigene Namen: Gabriel, Michael, Raphael. Raphael heißt der himmlische Begleiter des jüngeren Tobias. Zu erklären sind diese Namen aus der Anpassung an menschliche Verhältnisse, und sie enthalten nichts, was der biblischen Anschauung über die Engel fremd wäre. Ebenso gehört dem biblischen Ideenkreis die Erscheinung eines Engels in Menschengestalt an, z. B. 2 Sm 24, 16; Zach 1, 8 9; 2, 1 3. Eine derartige Erscheinung ist psychologisch so zu verstehen, daß durch unmittelbare göttliche Fügung in der Seele des Menschen Empfindungen geweckt werden, die dem zu offenbarenden Gegenstand, hier also dem Engel, entsprechen. Diese Empfindungen wirken auf die Sinnesnerven ein, so daß die rein innere Empfindung sich zu einem sinnlich-geistigen Bilde erweitert. Auf diese Weise nimmt die innere Empfindung den Charakter einer äußeren Wahrnehmung, einer sinnfälligen Erscheinung an. Daß der Engel in menschlicher Gestalt erscheint, liegt in der göttlichen Pädagogik begründet. Steht aber die Möglichkeit einer solchen Erscheinung nach Gottes Ratschluß und Weisheit fest, so bleibt ihre Dauer belanglos, und es ist nicht im mindesten unglaublich, daß Raphael mehrere Wochen mit Tobias verkehrte. Spricht nun aber der Engel, der in dem ewigen Lichte bei Gott wohnt, nicht die *Unwahrheit*, wenn er sich 5, 7 ff für einen bestimmten Israeliten ausgibt? Gewiß nicht; denn wenn der Engel in der *Gestalt* des Azarias ben Ananias erblickt wurde, so konnte er auch sagen, er *sei* Azarias, und er konnte aus dessen Individualität heraus sprechen und handeln, ohne die Wahrheit zu verletzen.

Ein vielbesprochener Gegenstand ist der Asmodäus, der nach 3, 8 die sieben Männer der Sara getötet hatte. Asmodäus kann als nomen proprium verstanden werden, ähnlich wie die Namen Gabriel, Michael, Raphael. Diese Auffassung drückt Hieronymus in seiner Übersetzung mit den Worten aus: daemonium nomine Asmodaeus. Es kann aber Asmodäus auch lediglich als nomen appellativum gedeutet werden (von שׁמד, vernichten, verderben), wie אַבַדּוֹן Offb 9, 11. Diese Auslegung wird durch den griechischen Text begünstigt: Ἀσμόδαυς τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (Sin. Ἀσμοδαῖος τὸ δαιμόνιον τὸ πονηρόν), d. h. das nomen appellativum „der Verderber" ist durch die nachfolgende Apposition erklärt. Die Ableitung des Wortes aus dem Persischen ist gesucht.

Auch was über den Dämon Asmodäus erzählt wird, entfernt sich durchaus nicht von den dogmatischen Anschauungen des Alten Testamentes. Daß den gefallenen Geistern Macht gelassen wird, den Menschen zu schaden, ist aus dem Buche Job (1, 12; 2, 6 7) bekannt. Der Schädigung durch den bösen Geist gibt sich jeder selbst preis, der sich der Sünde überliefert. Darum haben wir von den sieben Männern Saras anzunehmen, daß sie aus sündhafter Absicht die Ehe eingegangen und dadurch zu Schaden gekommen sind. Raphael selbst sagt dies nach der Vulgata 6, 17 ausdrücklich. Demgemäß wird auch Tobias für den Dämon unangreifbar, weil er mit gottesfürchtiger Absicht in den Ehestand tritt. Die auffallende Todesart der Sieben konnte leicht Veranlassung werden, dem Dämon Neigung zu Sara und Eifersucht gegen ihre Freier zuzuschreiben. Tobias bezeichnet dies 6, 15 nach den beiden griechischen Texten, nach der altlateinischen und der armenischen Übersetzung als Gerede oder als seine Meinung; in keinem Text ist es als wirkliche Tatsache berichtet.

Raphael weist seinen Schützling an, mit der Leber des Fisches zu räuchern. Diese Handlung ist ein äußeres Zeichen, wodurch in diesem bestimmten Falle nach Gottes Anordnung eine außergewöhnliche Wirkung erzielt wurde. Sie ist zu vergleichen mit dem Verfahren Christi bei mehreren Wundern (z. B. bei der Heilung des Blindgebornen, Jo 9, 6 ff). So wurde auch hier dem Einfluß des bösen Geistes durch ein äußeres Zeichen ein Ende bereitet und er an einen bestimmten Ort gebannt: (Raphael) religavit illud in deserto superioris Aegypti (8, 3). Vielleicht darf dieser Satz als eine populäre Anschauung sprichwörtlichen Charakters gefaßt werden; aber auch dann bleibt der Handlung des Tobias ihr von Gott unmittelbar gesetzter Zweck und ihre von Gott unmittelbar gewollte Wirkung gewahrt.

Der ältere Tobias gibt 4, 17 seinem Sohne eine Vorschrift, in der man einen abergläubischen Gebrauch gefunden hat. Allein ἔχχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων ist von einem Almosen bei den Leichenmählern zu verstehen, die der Sitte nach nicht zu umgehen waren und dem einzelnen manche Beschwerden verursachten; von einer Libation auf den Gräbern ist dabei nicht die Rede (vgl. auch Vetter in der QS 1904, 572 ff).

259. Die Glaubwürdigkeit des Buches Tobias ist auch durch äußere Gründe nicht zu erschüttern; bloß Schreibfehler haben Anlaß gegeben, sie zu bezweifeln.

Der Geschichte von Vorderasien, die als Hintergrund im Buche Tobias dient, fügt sich die Darstellung vollkommen zutreffend ein. Einzelne Verstöße gegen die sonst beglaubigte Geschichte wären allerdings vorhanden, wenn die Königsnamen der Vulgata richtig wären. Nach 1, 18 wäre Sennacherib (705—681)

der Sohn Salmanassars (727—722) gewesen, während er ein Sohn des Usurpators Sargon (722—705) war. Es ist nun wohl denkbar und auch durch viele Beispiele bestätigt, daß bei solchen Angaben von den Abschreibern ein bekannterer Name statt eines unbekannten gesetzt wird, oder daß hier von „Sohn" gesprochen ist vom Standpunkt der öffentlichen Meinung aus, die den wahren Sachverhalt nicht kannte, oder im Sinne der Volksanschauung, die den nachfolgenden König als den „Sohn" des Vorgängers ansah. Am einfachsten ist es, „Salmanassar" durch „Sargon" zu ersetzen, zumal da die griechischen Texte den Namen Ἐνεμεσσάρ anstatt Salmanassar haben, ein Beweis, daß der überlieferte Königsname kritisch unsicher ist. Noch deutlicher tritt die kritische Unsicherheit hervor, wenn der Cod. Vatic. 1, 15 den Ἀχηρεὶλ als Sohn und Nachfolger des Ἐνεμεσσάρ nennt. Diesem nämlichen König „Salmanassar" bzw. Ἐνεμεσσάρ (d. h. Sargon) wird 1, 2 die Deportation des älteren Tobias zugeschrieben, während nach 4 Kg 15, 29 Tiglatpileser den Stamm Nephthali in die Gefangenschaft geführt hat. Es ist aber sicher, daß Tiglatpileser nicht alle Bewohner der 4 Kg 15, 29 bezeichneten Gebirgsländer deportierte, und daß demgemäß auch ein späterer Eroberer noch Nephthaliten in sein Land überführen konnte. Tobias wird also bei den 27 290 Israeliten gewesen sein, die Sargon nach eigener Angabe wegschleppte. Da er aber bei dieser Deportation (722) noch ein Kind war, so konnte er den Untergang Ninives (606) noch erleben, wie die griechischen Texte übereinstimmend 14, 15 berichten. Freilich muß er dann schon 120 Jahre alt gewesen und nicht mit 102 Jahren gestorben sein, wie die Vulgata 14, 2 angibt. Indes schwanken die Texte in den chronologischen Angaben über die Lebensabschnitte des Tobias so sehr, daß hier überhaupt keine Sicherheit zu erreichen ist. — Als Eroberer von Ninive werden im Cod. Vatic. Ναβουχοδονόσορ καὶ Ἀσύηρος (14, 15) genannt. Offenbar sind dies wieder bekannte Namen, welche fremdartigere ersetzen; Nabuchodonosor steht für Nabopolassar, Assuerus für Achiacharos. Denn nach dem Cod. Sin. war der Eroberer von Ninive Ἀχιάχαρος ὁ βασιλεὺς τῆς Μηδίας; Achiacharos aber ist Kyaxares von Medien, wie denn auch in einer Inschrift Naboneds die Meder als die Verwüster von Ninive angegeben werden. Daß Ἀχιάχαρος für Kyaxares gesetzt wurde, erklärt sich daraus, daß ein Ἀχιάχαρος an mehreren Stellen des griechischen Textes erwähnt wird. — Als Nachfolger Enemessars, d. h. Sargons, gibt das Buch Tobias richtig Sennacherib an, der von seinen Söhnen im Tempel des Nesroch erschlagen wurde. Der Name des auf ihn folgenden Königs Assurachiddin ist in der griechischen Form Σαχερδονός ebenso deutlich erhalten wie in der aramäischen אסרהדון oder der gewöhnlichen „Asarhaddon". Die Brüder Asarhaddons, die Sennacherib erschlagen hatten, flohen nach 4 Kg 19, 37 und Is 37, 38 nach Armenien (Ἀραράτ Gn 8, 4, aram. קרדו), wie auch der griechische Text bezeugt. — Nach dem Cod. Vatic. und Alex. beruft sich der sterbende Tobias auf den Propheten Jonas (Cod. Sin. Nahum), der den Untergang Ninives vorausgesagt habe (14, 4), nach der altlateinischen Übersetzung auf Gott: credo ego verbo Dei, quod locutus est in Niniven; die Vulgata hat den betreffenden Satz nicht. Daher werden die Namen Jonas und Nahum auf Konjektur beruhen.

Auch in Bezug auf die geographischen Tatsachen ist die Glaubwürdigkeit des Buches Tobias unbestreitbar. In der Vulgata 3, 7 und im Cod. Vatic. und Alex. 6, 10 ist Rages als Wohnort des Raguel angegeben, während Raphael nach 9, 6 von Raguels Hause bis Rages eine Reise machen muß. Rages ist hier ein Schreibfehler für Ecbatana, wie der griechische, der aramäische,

der hebräische Text Münsters und die altlateinische Übersetzung haben. Daß Ecbatana Raguels Wohnort war, sagen auch an andern Stellen mehrere Texte ausdrücklich, z. B. Cod. Sin. 6, 10; 7, 1; ebenso der Hebraeus Münsteri. Die Anführung des Namens Rages selbst ist als ein Anachronismus bezeichnet worden, weil diese Stadt erst von Seleucus I. erbaut sei. Das ist jedoch nicht richtig; denn Seleucus baute die Stadt neu auf und nannte sie Europus; sie war älter, da ihr Name Rages schon in der Bisutuninschrift des Darius Hystaspis vorkommt. Die arabischen Schriftsteller nennen sie mit verkürztem Namen Rai, den auch heute noch ihre Ruinenstätte trägt. — Der Ortsname 11, 1, der in der Vulgata Charan lautet, ist geographisch nicht bestimmbar; seine richtige Form kann auf dem Wege der Textkritik wegen ihrer Verschiedenheit in den einzelnen Texten nicht gefunden werden: z. B. Sin. Κασερεῖν, altlat. Charam, aram. אריס, syr. קסרי (Londoner Polygl. בסרי), Hebraeus Münsteri אקרים.

Von archäologischen Angaben wird die griechische δραχμή, welche Tobias dem Engel als täglichen Lohn verspricht (5, 15), als Anachronismus bezeichnet. Mit Unrecht; denn da der aramäische Text טרפעקא, der syrische זוזא hat, so liegt in der Übersetzung lediglich eine Akkommodation an die gebräuchlichste Geldwährung vor. Das Talent 1, 16 war nicht bloß eine griechische, sondern auch eine assyrische Münze.

260. Wer der Verfasser des Buches Tobias gewesen ist, kann nicht ermittelt werden. Immerhin bleibt es wahrscheinlich, daß Aufzeichnungen der beiden Tobias den Stoff zu dem Buche geliefert haben.

Die Menge unbedeutender Einzelheiten, z. B. über die Erblindung des Tobias oder 11, 9 in der Vulgata, läßt auf einen Verfasser oder Berichterstatter schließen, der den Hauptpersonen sehr nahe stand oder bei den Begebenheiten selbst beteiligt war. Nach den griechischen Texten 12, 20 gab Raphael den beiden Hauptpersonen des Buches den Auftrag, „alles, was ihnen widerfahren sei, aufzuschreiben". Tatsächlich führen mehrere Texte, z. B. die griechischen, Kap. 1 bis 3, 1 Tobias in der ersten Person redend ein; wenn die Vulgata dem nicht gefolgt ist, so hat dies wohl seine äußeren Gründe, während das Umgekehrte nicht gut zu erklären wäre. Es wird daher die Annahme begründet sein, daß das Buch auf Grund von Aufzeichnungen der beiden Tobias entstanden ist.

Schwierig ist es, die Zeit der Abfassung des Buches zu bestimmen. Einen Anhaltspunkt bietet vielleicht die in ihm vertretene Anschauung über den dreifachen Zehnten in Anlehnung an Dt 14, 22—29 und 26, 12—15. Die Septuaginta kennt nämlich Dt 26, 12 „den zweiten Zehnten" in jedem dritten Jahre, während der Cod. Vatic. und Alex. Tob 1, 7 f auch „den dritten Zehnten" in jedem dritten Jahre kennen (vgl. auch Ant. 4, 8, 22). Die Entstehung des Buches Tobias muß also später fallen als die Anfertigung der alexandrinischen Übersetzung des Pentateuchs, vorausgesetzt daß die verschiedenen Theorien und die Praxis über den Zehnten sich nicht nebeneinander entwickelt haben, und daß ferner die Darlegung über den Zehnten im griechischen Texte zum Urbestand des Buches gehört. Nach dieser Berechnung würde als die obere Grenze der Abfassungszeit ungefähr das Jahr 250 v. Chr. zu gelten haben. Als untere Grenze käme etwa die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in Betracht, da gegen Ende dieses Jahrhunderts die Septuaginta in ihrem jetzigen Umfang abgeschlossen war.

An vier Stellen des griechischen Textes wird ein gewisser Achikar als naher Verwandter der Familie des Tobias erwähnt (Ἀχιάχαρος, Cod. Vatic. und Sin. 1, 21 f; 2, 10; 11, 18; 14, 10). Diese Persönlichkeit findet sich in der orientalischen Achikarsage wieder, die in syrischer, arabischer, armenischer, griechischer, slawischer Rezension, fragmentarisch auch äthiopisch und aramäisch vorhanden ist. — Vetter in der QS 1904, 321 512; 1905, 321 497. Joh. Müller, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit; R. Smend, Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Äsop: beide zusammen das 13. Beiheft der ZAW, Gießen 1908. Nau, Histoire et sagesse d'Aḥikar, Paris 1909.

261. Nach alldem kann der Aufnahme des Buches Tobias in den Kanon die Berechtigung nicht abgesprochen werden. Sie ist zweifellos schon durch das vorchristliche Judentum bewirkt worden, so daß die christliche Kirche durch ihre Anerkennung eine schon vorgefundene Observanz fortsetzt.

Die älteste Bezeugung der Kanonizität ist die Übersetzung der Septuaginta. Zur Zeit Jesu muß das Buch unter den Juden noch in allgemeinem kanonischem Gebrauch gewesen sein, da es von den Zeiten der apostolischen Väter an schon zitiert wird; z. B. Polyc., Epist. ad Phil. 10 (*M.* 5, 101); Iren., Adv. haer. 1, 30, 11 (*M.* 7, 701); Clem. Alex., Strom. 2, 23 (*M.* 8, 1089); Orig., Comm. in Ep. ad Rom. 2 (*M.* 14, 878). Das Weitere s. im 1. Tl § 29.

10. Das Buch Judith.

262. Das Buch Judith ist wie das Buch Tobias im Urtext nicht mehr vorhanden. Die Stelle des hebräischen (oder aramäischen) Originals vertreten zwei aus ihm geflossene Übersetzungen, die griechische in der Septuaginta und die Vulgata des hl. Hieronymus.

Das Original des Buches Judith war hebräisch oder aramäisch; es ist verloren gegangen, weil die Juden das Buch aus dem Kanon getilgt haben. Die Frage nach der Ursprache wird gewöhnlich zu Gunsten des Hebräischen entschieden. Jedoch können die Eigentümlichkeiten des griechischen Textes, die zur Stütze eines hebräischen Urtextes angeführt werden, fast sämtlich auch als Zeugen eines aramäischen Originals verwertet werden. Auffallend bleibt nämlich bei Annahme eines hebräischen Urtextes das Zeugnis des hl. Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Buches, da er sich auf ein aramäisches Original beruft. Auch kann Origenes als Gewährsmann gegen einen hebräischen Urtext aufgerufen werden; denn er sagt von den Juden: Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῷ Ἰουδήθ· οὐ δὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ ἐν ἀποκρύφοις Ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Wir lassen daher die Frage nach dem Urtext unentschieden. Semitische Eigentümlichkeiten des gewöhnlichen griechischen Textes in der gedruckten Septuagintaausgabe sind z. B. folgende Erscheinungen: in Kap. 1 3 4 11 steht kein δέ, μέν bloß 5, 20, in Kap. 3—5 7 9—11 13 15 kein ἀλλά; statt dieser Partikeln findet sich stets καί, das in Kap. 1 mehr als sechzigmal vorkommt. Die Stelle 3, 9: ἀπέναντι τοῦ πρίονος τοῦ μεγάλου τῆς Ἰουδαίας wird nur durch die Annahme eines hebräischen (oder aramäischen) Originals verständlich, indem der griechische Übersetzer מְשׂוֹר, Säge (oder מְסַר) statt

מִישׁוֹר, Ebene (oder מֵישָׁר) gelesen hat (Schleusner s. v. πρίων, nach Relandus s. v. Dothan). Gegen die Existenz eines nichtgriechischen Originals kann nicht angeführt werden 8, 16: „Ihr aber wollet nicht erzwingen die Ratschlüsse des Herrn unseres Gottes, denn Gott ändert nicht wie ein Mensch seinen Ratschluß, und er läßt sich nicht durch Bitten bewegen wie ein Mensch." Die Behauptung, diese Stelle passe als Zitat aus Nm 23, 19 in den Zusammenhang nur in dem Sinne, den sie in der Septuaginta habe, ist irrtümlich; denn nur der erste Teil der Begründung: „Gott ändert nicht wie ein Mensch seinen Ratschluß" (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἀπειληθῆναι) ist aus Nm 23, 19 entnommen, und zwar zusammengezogen aus den zwei ersten Gliedern dieses Verses, so daß ἀπειληθῆναι = נִחַם Hithp. ist. Die Stelle spricht daher zu Gunsten der Existenz eines hebräischen Originals. Es wird freilich auch behauptet, die richtige Lesart Jdt 8, 16 sei: οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς ἀπειληθῆναι, οὐδ' ὡς υἱὸς ἀνθρώπου διαρτηθῆναι (statt διαιτηθῆναι); aber auch in diesem Fall hätte der griechische Text im Buche Judith nichts Auffälliges, es wären in ihm nur die beiden Verba des Originals umgestellt: διαρτηθῆναι = כזב Niph. = arab. كذّب II oder IV pass.

Im griechischen Text lassen sich zwei Rezensionen unterscheiden: a) die der gewöhnlichen Druckausgaben, die vor allem in den Codices Vatic., Sin. und Alex. enthalten ist; b) die Rezension der Codices 58 19 108. Diese oder wenigstens die von 19 und 108 wird für die Rezension des Lucian gehalten; doch ist der Beweis nicht erbracht, daß sie es wirklich ist. Auf den genannten zwei Rezensionen des griechischen Textes beruht die altlateinische Übersetzung bei Sabatier, der fünf Handschriften benutzte. Eine andere Rezension der altlateinischen Übersetzung edierte Belsheim. — Aus der nämlichen Quelle wie die altlateinische Übersetzung stammt die syrische des Cod. Ambr., dieselbe, die in den gedruckten Peschitthoausgaben enthalten ist. Dem Andreas Masius war auch noch die syro-hexaplarische Übersetzung bekannt (s. 1. Tl § 143).

Ganz selbständig steht den genannten Texten die Übersetzung des hl. Hieronymus gegenüber. Sie stimmt selten mit dem griechischen Text überein, sondern sagt gewöhnlich das nämliche mit andern Worten und ist dabei durchweg kürzer als das Griechische. Dieses Verhältnis ist zum Teil aus der Beschaffenheit und den späteren Schicksalen der griechischen Übersetzung zu erklären, von der Hieronymus sagt: Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi. Zu seiner Zeit hat es also sicherlich schon mehrere griechische Rezensionen gegeben. Andernteils rührt der Unterschied auch von dem Verfahren des hl. Hieronymus her, von dem er selbst schreibt: Sepositis occupationibus, quibus vehementer arctabar, huic (libro Iudith) unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Diese Schnelligkeit kann wegen der Arbeitskraft und wegen der Erfahrung des Meisters die Treue seiner Arbeit nicht beeinträchtigt haben; wohl aber geht aus seinen Worten hervor, daß der lateinische Ausdruck nicht buchstäblich dem Wortlaut seines Originals entspricht. Dabei ist auch zu ersehen, daß Hieronymus grundsätzlich den ihm geläufigen Ausdruck der altlateinischen Übersetzung beibehalten hat. So erklären sich Fehler in der Vulgata, die durch Verwechslungen im griechischen Text entstanden sind: 9, 13 ex labiis caritatis meae = ἀγάπης μου statt ἀπάτης μου; 16, 4 qui posuit castra sua = ὁ τιθεὶς παρεμβολὰς αὐτοῦ statt ὅτι εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ. 10, 5 panes et caseum stammt aus der altlateinischen Übersetzung, wie der von Sabatier benutzte Cod. Corbeiensis beweist, der diese Worte hat. In dieser Weise sind manche Ausdrücke bei

Hieronymus leicht zu verstehen, ohne daß man den weitläufigen Umweg zu der Annahme zu machen hat, die Vorlage des hl. Hieronymus sei eine Übersetzung aus dem Griechischen gewesen. Hieronymus übersetzte aus einem aramäischen Text: Chaldaeo ... sermone conscriptus (liber Iudith) inter historias computatur. ... Sola ea, quae intellegentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi. Daraus erklärt sich 16, 5 in multitudine fortitudinis suae (ἐν μυρίασι δυνάμεων [var. δυνάμεως] αὐτοῦ), indem רִבּוֹ mit רוּחוֹ verwechselt wurde (was auch bei einem hebräischen Urtext annehmbar wäre). Sämtliche griechischen Texte gehen auf eine Vorlage zurück, die sie erweitert haben. Ihnen steht die Vulgata als eine gekürzte sinngetreue Übersetzung gegenüber.

Alle Texte haben in Bezug auf die vielen vorkommenden Eigennamen bedeutend gelitten. Schon das Original hat diese den Übersetzern nicht mehr in der ursprünglichen Gestalt geboten. Noch mehr Verderbnisse entstanden dadurch, daß für einen fremdartigen Namen öfters ein bekannterer gesetzt wurde, z. B. in der Vulgata 1, 9 et omnem terram Iesse statt Gessen (Γεσέμ); 2, 14 Mambre statt Abrona (Ἀβρωνά); 2, 15 Iapheth, wohl statt Nabat (LXX Ἰάφεθ); 3, 1 Libyae statt Libani. Auch der vielgedeutete Nabuchodonosor in Kap. 1 und 2 steht statt eines andern assyrischen Namens (s. § 265). — Eine aus späterer, nachchristlicher Zeit stammende hebräische Bearbeitung des Buches Judith hat für die Textkritik keine Bedeutung.

Hier., Praef. in lib. Iudith (*M.* 29, 37—40). Orig., Ep. ad Afric. c. 13 (*M.* 11, 80). Movers, Über die Ursprache der deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Köln 1835, 31. Nickes, De Veteris Testamenti codicum Graecorum familiis I, Monasterii 1853. Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Speier 1883 (Progr.). Belsheim, Libri Tobias, Iudith, Ester ex Codice Monacensi, Nidrosiae 1893. Berger, Notice sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament, Paris 1893. Derselbe an verschiedenen Stellen in der Hist. de la Vulgate über die altlateinischen Texte des Buches Judith. Nestle, Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, 43 ff. A. Scholz, Kommentar über das Buch Judith und über Bel und Drache, Würzburg 1896, Einleitung. Thielmann, Judith. Die vorhieronymischen (lateinischen) Versionen; die Vulgata: Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften zu München 1899, München 1900, 224 ff. Über die hebräischen Bearbeitungen s. Steinmetzer in dem § 265 zu nennenden Buche S. 22 ff; Jellinek, Beth ha-Midrasch, 1.—4. Tl, Leipzig 1853—1857, 2. Tl (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld 1867, 337).

263. Das Buch Judith erzählt, wie das Judenland von einem Angriff der Assyrer durch die Entschlossenheit einer einzigen Frau wunderbar errettet wurde.

Ein assyrischer König war durch die Unterwerfung Mediens so stolz auf sein Waffenglück geworden, daß er auch die westlich gelegenen Reiche zu erobern beschloß. Er schickte daher Gesandte zu ihnen, um die gewöhnlichen Zeichen der Unterwürfigkeit von ihnen zu fordern; allein alle wurden höhnisch abgewiesen (Kap. 1). Es ward deshalb Kriegsrat am assyrischen Hofe gehalten und der Beschluß gefaßt, die Schmach mit Waffengewalt zu rächen (Kap. 2).

Hierzu wurde der Feldherr Holofernes mit großer Truppenmacht ausgesandt. Er zog verheerend durch einen Teil von Kleinasien und Syrien (Kap. 3) und kam so auch an die Nordgrenze von Palästina. Die Israeliten trafen nach Anweisung ihres Hohenpriesters sogleich Verteidigungsanstalten und sperrten die Engpässe, wandten sich aber auch mit Buße und Gebet an Gott den Herrn (Kap. 4). So sah sich Holofernes vor der kleinen Bergfestung Bethulia, die den Schlüssel zum nördlichen Palästina bildete, aufgehalten. Voll Grimm darüber erkundigte er sich bei den moabitischen und ammonitischen Fürsten in seinem Heere, welches Volk es sei, das ihm so zu widerstehen wage. Die Antwort gab ihm der Ammoniterfürst Achior in einem vollständigen Abriß der jüdischen Geschichte, als deren Resultat er hinstellte, daß die Israeliten unüberwindlich seien, solange sie ihren Gott nicht beleidigten (Kap. 5). Damit zog sich Achior den Unwillen aller assyrischen Großen zu, besonders auch deswegen, weil der assyrische König auf die höchste göttliche Verehrung Anspruch machte und jede fremde Religion vertilgen wollte. Daher ließ Holofernes den Ammoniterfürsten gebunden nach Bethulia führen, damit er sich bei Einnahme der Feste von der Torheit seiner Behauptung und der Allgewalt der Assyrer überzeuge und dann elend mit den Juden zu Grunde gehe. Von den Israeliten aufgenommen, erregte er durch seine Erzählung großen Schrecken; doch faßten die Israeliten sich wieder im Vertrauen auf den allmächtigen Gott (Kap. 6). Als aber Holofernes Bethulia mit ca 150000 Mann einschloß und die Wasserleitung abschnitt, entsank den Belagerten der Mut, und sie forderten den Stadtobersten Ozias auf, die Feste zu übergeben. Ozias versprach, ihnen zu willfahren, wenn in fünf Tagen keine Rettung nahe (Kap. 7). Von diesem Abkommen hörte die fromme Witwe Judith zu Bethulia. Sie war ganz anderer Ansicht; sie machte den Ältesten der Stadt Vorstellungen wegen ihres Mangels an Gottvertrauen und begehrte für sich und ihre Magd freien Weg durch das Stadttor (Kap. 8). Nachdem ihr dies zugesagt worden, warf sie sich in heißem Gebete vor Gott nieder, um sich Segen zu einem kühnen Plane zu erflehen (Kap. 9), schmückte sich dann aufs herrlichste und ging mit ihrer Magd ins assyrische Lager. Dort angekommen, erregte sie durch ihre Schönheit großes Aufsehen und ward sogleich zu Holofernes geführt (Kap. 10). Es gelang ihr, ihn durch kluge Reden zu berücken (Kap. 11), und sie erhielt Freiheit, im assyrischen Lager aus- und einzugehen. Bei einem Mahle, das ihr zu Ehren gegeben wurde, ward Holofernes trunken (Kap. 12), so daß Judith, die mit ihm allein gelassen worden, ihm mit seinem eigenen Schwerte das Haupt abschlagen konnte. Sie brachte das Haupt nach Bethulia zum freudigen Schrecken aller dort Befindlichen (Kap. 13). Auf Achior machte dies solchen Eindruck, daß er sich zur jüdischen Religion bekannte. Nach Judiths Rat aber unternahmen nun die Belagerten einen Ausfall, und so ward den Assyrern kund, was geschehen war (Kap. 14). Voll Schrecken darüber suchten sie in wilder Flucht ihr Heil, und das ganze Lager wurde eine Beute der Hebräer. Darob hoch gefeiert (Kap. 15), gab Judith in einem herrlichen Loblied ihrer Dankbarkeit gegen Gott Ausdruck und zog sich dann wieder in die Stille des Witwenlebens zurück. Solange Judith lebte, und noch lange nach ihrem Tode, war niemand mehr, der Israel erschreckte (Kap. 16).

264. Der Inhalt des Buches Judith ist geschichtlich, nicht erdichtet.

Daß das Buch Judith Geschichte erzählen will, kann unmöglich bezweifelt werden. Die genaue chronologische Angabe gleich zu Eingang des Buches, ferner

die Namen des assyrischen Königs, seines Feldherrn, des jüdischen Hohenpriesters, der entscheidenden Festung, endlich das ausführliche Geschlechtsregister Judiths sollen die ganze Darstellung in den Rahmen der sonst bekannten Geschichte einordnen. Die genaue Beschreibung des Operationsplanes der Assyrer, die eingehende Schilderung der Vorfälle vor und in Bethulia geben die Überzeugung, daß nur Geschichte und keine Dichtung vorliegt. Die ganze Darstellung ist so einfach und setzt namentlich so manche Verhältnisse und Einrichtungen als bekannt voraus, wie nur bei einer Geschichte, nicht bei einer Dichtung zu erwarten ist. Das Buch ist deshalb von jeher als Geschichte betrachtet worden, und zwar nicht bloß vom christlichen Altertum, sondern auch von den Juden, obwohl diese es von ihrem Kanon ausschlossen. Apud Hebraeos, sagt der hl. Hieronymus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Buches, liber Iudith inter apocrypha legitur, cuius auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus, inter historias computatur. Die Geschichte Judiths findet daher auch in den jüdischen Midraschim als wirklich geschehen ihre Stelle.

Die freie Darstellung in den Midraschim ist kein Beweis gegen den historischen Charakter eines Buches an sich. Luther bestritt den historischen Charakter, und ihm folgten fast ausnahmslos die Protestanten. Im 19. Jahrhundert wurde die Ansicht von dem nichthistorischen Charakter des Buches, zuerst nur vereinzelt, auch von Katholiken vertreten (Jahn, Movers, Lernormant); in der neuesten Zeit dagegen hat sie unter ihnen viele Anhänger gefunden. Ihnen stehen freilich auch entschiedene Verteidiger der Geschichtlichkeit gegenüber. Diese berufen sich mit Recht darauf, daß die katholische Exegese der Vergangenheit das Buch als eine Erzählung wirklicher Tatsachen auffaßt, und daß diese Auffassung auch jenen Kommentaren zu Grunde liegt, die eine rein allegorische Erklärung geben. Die Katholiken, die den historischen Charakter leugnen, haben es noch nicht fertig gebracht, ihre Auffassung mit den Prinzipien der katholischen Exegese in Einklang zu bringen (s. § 216).

Als Verteidiger des geschichtlichen Charakters des Buches Judith trat bereits der Benediktiner Lienhart in seiner theologischen Doktordissertation De libro Iudithae, Friburgi Brisg. 1802, auf. Aus neuerer Zeit verzeichnen wir hier Biolek, Die Ansicht des christlichen Altertums über den literarischen Charakter des Buches Judith (Weidenauer Studien Bd 4), Wien 1911, 324 ff.

265. Judiths Geschichte fällt in die Zeit zwischen dem Untergang des israelitischen Reiches und der Zerstörung Jerusalems.

Für die Zeit, in welche die Begebenheiten des Buches Judith zu verlegen sind, hat man die verschiedensten Perioden von 797 v. Chr. bis zum Aufstande Barkochbas 132—135 n. Chr. aufgesucht. Allein der Text selbst bietet Angaben genug, welche die fraglichen Begebenheiten zu datieren gestatten. Sie sind einerseits aus den Zuständen Palästinas, anderseits aus der Geschichte Assyriens zu entnehmen.

Die Israeliten sind zu der Zeit Judiths nicht mehr in zwei Reiche gespalten, was als obere Grenze das Jahr 722, die Eroberung von Samaria, ergibt; die nördlichen Stämme erhalten ihre Weisung zur Landesverteidigung von Jerusalem aus (4, 5), und von Jerusalem her wird ein starker Widerstand ins Werk gesetzt; Jerusalem steht noch samt dem Tempel unangetastet (4, 2 10 15; 16, 22 24), und das mosaische Gesetz wird genau gehalten (4, 16;

11, 11 12; 16, 22 24). Nach alldem fällt die Geschichte des Buches Judith vor die Zerstörung Jerusalems, und zwar nicht vor das Jahr 722. Allein nicht ein König, sondern der Hohepriester führt die Regierung (4, 11; 15, 9). Diese Einrichtung kann im 7. Jahrhundert nur zweimal dagewesen sein: während Manasses' Gefangenschaft und während Josias' Minderjährigkeit. An die letztere kann nicht gedacht werden, weil nach dem Buche Judith Assyrien eine hohe Machtentfaltung zeigt, zu Beginn der Regierung des Josias aber schon dem Verfall nahe war. Dies führt auf die Zeit des Manasses. Seine Wegführung nach Babylonien ist in der Heiligen Schrift ausdrücklich angegeben (2 Par 33, 11—13); daß sie in die vorderasiatische Geschichte hineinpaßt, wird auch von der neueren Geschichtsforschung anerkannt.

Für die Zeit des Manasses stimmen auch die Angaben, die das Buch über Medien und über Assyrien macht. Sehen wir zunächst von den Eigennamen der Könige dieser Länder und des assyrischen Oberfeldherrn ab, so erscheint Medien als ein geeintes Reich, dessen Hauptstadt Ecbatana ist (1, 1—2). Daher kann das Erzählte nicht vor ca 700 fallen. Es kann sich aber auch nicht nach dem Jahre 606 ereignet haben, da Ninive noch nicht zerstört ist (1, 5). — Ein assyrischer König begann im 12. Jahre seiner Regierung gegen einen König von Medien, der in Ecbatana residierte, Krieg (1, 5—6). Diese Angabe paßt auf Asurbanipal, der den medischen König Phraortes besiegte. — Ein Feldherr desselben assyrischen Königs unternahm drei Feldzüge: den ersten nach Kleinasien (2, 11—13), den zweiten nach Mesopotamien (2, 14), den dritten gegen die Araber in den östlichen Grenzdistrikten Syriens und des Ostjordanlandes (2, 15—18). Die Beschreibung läßt sich beziehen auf die drei Feldzüge unter Asurbanipal, nachdem Vorderasien und Babylonien von dessen Bruder Sammuges zum Aufstand gebracht waren. Der erste dieser Feldzüge wurde 650 unternommen, der zweite und der dritte in den unmittelbar darauffolgenden Jahren. Ein vierter Feldzug richtete sich gegen Palästina und Ägypten, und dieser ist der im Buche Judith berichtete. Die Abwesenheit des Königs in Jerusalem erklärt sich aus der Gefangennahme des Manasses, der sich an dem großen Aufstande 1, 7—12 beteiligt hatte. Die Niederlage der Assyrer vor Bethulia wird in den assyrischen Berichten nicht erwähnt, da die Assyrer ihr Kriegsunglück zu verschweigen pflegten. — Die Königsnamen des Buches bieten allerdings eine scheinbare Schwierigkeit; aber Nabuchodonosor ist ein Fehler für Asurbanipal (Sardanapal), und Arphaxad bedeutet Phraortes. — Sehr wertvoll für die Zeitbestimmung wäre es, wenn sich der Hohepriester Eliachim (15, 9 Ioacim, LXX stets Ἰωακείμ) aus andern Stellen der Heiligen Schrift oder aus den Altertümern des Flavius Josephus im 7. Jahrhundert v. Chr. nachweisen ließe. Das ist jedoch nicht möglich, und so bleibt nur die Annahme, daß die Liste der alttestamentlichen Hohenpriester unvollständig überliefert ist. Der Versuch, Eliacim, den Sohn des Helcias und Beamten des Königs Ezechias (4 Kg 18, 18. Is 22, 20), mit dem Hohenpriester des Buches Judith zu identifizieren, muß als vergeblich betrachtet werden. — Für die Zeit des Asurbanipal entscheiden sich: Raboisson, Judith. La véracité du livre de ce nom, Rome 1898; Delattre, Le livre de Judith, Paris 1884; Palmieri, De veritate historica libri Iudith, Galopiae 1886; Brunengo, Il Nabucodonosor di Giuditta, Roma 1888; Schlögl bei Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments, 4. Aufl., Brixen 1906, 450 ff (s. 5. Aufl. 583 ff); Steinmetzer, Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Judithererzählung, Leipzig 1907;

Selbst § 666 ff. Über das Buch Judith überhaupt vgl. DB s. v. und LB s. v., woselbst auch die Literatur verzeichnet ist.

Andere Berechnungen sind in der angegebenen Literatur zu finden. Erwähnt muß auch noch werden die Ansicht von Anton Scholz, daß der Zug des Holofernes gleich dem Zuge Gogs bei Ezechiel eine prophetische Beschreibung von dem Zuge des letzten Feindes am Ende der Tage sei. Diese Anschauung ist jedoch unhaltbar; denn enthält die Heilige Schrift wirklich Prophezeiungen im Gewande der Geschichte, so ist die Geschichte doch nur als im Geiste des Propheten vollzogen dargestellt, und einer Symbolisierung im einzelnen, wie sie eine solche Einkleidung fordern würde, fügt sich das Buch Judith nicht. — Scholz, Kommentar über das Buch Judith usw.

266. Erscheint hiernach das Buch Judith historisch beglaubigt, so ist auch seine Glaubwürdigkeit äußerlich durchaus nicht anzugreifen.

Von der Geschichte Judiths ist freilich nirgendwo mehr in der Heiligen Schrift und auch bei Josephus nicht die Rede; allein abgesehen davon, daß sich aus einem solchen Stillschweigen überhaupt wenig schließen läßt, ist auch leicht zu begreifen, daß bei der Menge von Ereignissen, welche die letzte Geschichte Judas ausfüllten, dieser eine Vorgang weniger in den Vordergrund trat. Mehr als das argumentum ex silentio scheint eine Reihe historischer und geographischer Unwahrscheinlichkeiten die Glaubwürdigkeit des Buches zu beeinträchtigen. Aber auch da bestehen Schwierigkeiten nur scheinbar. Wenn Dejoces Ecbatana erbaut hat, so steht damit der Anfang des Buches (1, 1—3) nicht in Widerspruch, der den Phraortes als den „Erbauer" der Stadt nennt; denn es handelt sich um die Erweiterung und die Befestigung der Stadt. Die Maßverhältnisse der Mauern sind nicht auffällig. Zwar gehen die Angaben über die Ausdehnung der Bauten in Ecbatana in den einzelnen Texten auseinander; allein wären auch überall die höchsten Zahlen die richtigen, so bleiben sie doch innerhalb der Verhältnisse, die sich an den noch vorhandenen Trümmern morgenländischer Bauwerke beobachten lassen. Was von assyrischen Anschauungen und Gebräuchen im Buche Judith mitgeteilt wird, ist durch assyrische Inschriften bestätigt. (Die im folgenden eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf die Seiten bei Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek Bd 2.) Asurbanipal heißt dominus universae terrae, κύριος πάσης τῆς γῆς (6, 4). Auch Asarhaddon nennt sich in einer Inschrift „König der Gesamtheit" (125). Asurbanipal befahl seinem Feldherrn Holofernes (= pers. ὀροφέρνης), ut omnes deos terrae exterminaret (ἐξολοθρεῦσαι πάντας τοὺς θεοὺς τῆς γῆς), videlicet ut ipse solus diceretur deus . . . (3, 13). Ähnlich berichtet Asarhaddon in seinen Prunkinschriften, daß er die Tempel der besiegten Völker zerstört und ihre Götterbilder nach Ninive geführt habe, wo sie neben Asurs auch Asarhaddons Namen als Aufschrift erhielten (133 149). Das prahlerische Verlangen, als Gott angebetet zu werden, hat nicht nur in anderweitigen Beispielen aus dem servilen Morgenland seine Gegenstücke (Dn 6, 7. Apg 12, 22), sondern ist auch nach den Inschriften der assyrischen Könige sehr begreiflich. Sennacherib z. B. sagt in einer Inschrift: Wer meinen Schriftzug und Namen verändert, den möge Asur, der große Herr, der Vater der Götter, feindlich heimsuchen, Zepter und Thron ihm nehmen und seine Regierung verderben (113). In ähnlicher Weise hatte schon Hammurabi am Schlusse seiner Gesetzessammlung den Fluch ausgesprochen über den, der seinen Namen auslöschen oder sein Gesetz ändern würde. Auch der Schrecken vor der assyrischen

Macht, der die fremden Völker zur Unterwerfung veranlaßte, wird in assyrischen Originalberichten ähnlich geschildert wie 3, 1 ff; ebenso die Wildheit der Assyrer 3, 11 ff.

Andere Bedenken sind gegen das Buch erhoben worden, weil es von Einrichtungen bei den Juden rede, die erst in sehr später Zeit entstanden seien. Dazu soll beispielsweise die γερουσία gehören, die der griechische Text 4, 8 und 15, 8 erwähnt. Allein wie die Vulgata durch die Übersetzung cum universis presbyteris suis zeigt, ist hier nicht an das im Neuen Testament vorkommende Synedrium, sondern an die schon von Moses angeordnete Versammlung der Ältesten zu denken (vgl. Lv 9, 1—3; Nm 11, 16 ff; 1 Sm 3, 3; 8, 4 u. ö., nach der Übersetzung der Septuaginta). Die Vorsabbate aber und Vorneumonde 8, 6 sind Zutaten des Übersetzers oder vielmehr des Abschreibers, denn in der syrischen Übersetzung fehlen sie. Auch könnten dergleichen Ausdrücke Texteserweiterungen aus späterer Zeit sein.

Die vielen geographischen Rätsel, die das Buch Judith zu bergen scheint, sind zum Teil auf die Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis der damaligen geographischen Verhältnisse zurückzuführen. Übrigens ist weitaus die größte Zahl dieser Schwierigkeiten durch die Fehlerhaftigkeit der Abschriften herbeigeführt, wie schon eine Vergleichung der Handschriften und Übersetzungen zur Genüge dartut. So steht 2, 23 א A Χελέων, B Χαλδαίων; 28 B A Ὀκεινά, א Ἀμμάν, Cod. 19 108 τοὺς Κιναίους; 2, 23 Gr. Ῥασσείς, Syr. . . . תירס רעמסיס, *Vulg.* Tharsis; 24 B A Ἀβρωνά, א Χεβρών, Syr. יבק, *Vulg.* Mambre. Indes kann eine gesunde Kritik hier meistens Rat schaffen; 1, 8 z. B. lies Κηδάρ statt Γαλαάδ (= Vulg.); 1, 9 Ἐλοῦσα statt Χέλους; 2, 28 Σούρ statt Ἀσσούρ; Vulg. 2, 14 Chaboras statt Mambre. Welcher heutige Ort der Bergfeste Bethulia entspricht, ist nicht sicher festzustellen (vielleicht Mitilije an dem Wege von Sebastije nach Dschenin). Diese Unsicherheit ist bei sehr vielen geographischen Namen vorhanden. Die Angabe mehrerer Texte (auch der Vulgata) in 8, 1, daß Judith zum Stamme Ruben gehöre, ist ein Fehler (B, א, A, Syr.). — Über Bethulia siehe DB s. v.; LB s. v.; manche Textverbesserungen bei Wolff, Das Buch Judith, Leipzig 1861.

267. Auch die innere Glaubwürdigkeit des Buches Judith ist einleuchtend und kann durch die dagegen erhobenen Bedenken nicht erschüttert werden.

Das Bild, das von Judith selbst als der Hauptperson entworfen wird, zeigt einen Charakter, wie er psychologisch richtig wohl geschildert, aber nicht erdacht werden kann. Ihrer heldenmütigen Aszese im Witwenstande entsprang der Beweggrund, der sie in das öffentliche Leben hinausführt; der Gedanke, daß das Heiligtum Gottes und die Reinheit unzähliger wehrloser Frauen von den rohen Assyrern entweiht werden könnten, ruft einen Entschluß in ihr hervor, der ein ungemessenes Gottvertrauen voraussetzt und darum nur in einer vollständig abgetöteten Seele reifen konnte. Im Lichte dieses Gottvertrauens kann Judith die Absicht der Ältesten, Bethulia zu übergeben, nicht fassen; der Plan, den sie selbst entwirft, paßt ganz zu der außergewöhnlichen Charakterstärke, wie sie 8, 4 ff an ihr geschildert wird. Die psychologische Wahrheit in dem ganzen Benehmen des Holofernes leuchtet unschwer ein. Über seinen Feldzug ist wohl gesagt worden, er sei planlos gewesen; dies ist jedoch eine Folge von dem Mißverständnis der geographischen Namen, bei deren richtiger Erklärung der

Kriegsplan des Holofernes nicht zu bemängeln bleibt. Daß eine einzige Festung ihn fast einen Monat aufhalten konnte, ist bei der damaligen Kriegskunst leicht zu begreifen, zumal da er sein Heer in den Engpässen nicht entfalten konnte. Die Quelle, die Holofernes nach 7, 6 abschnitt, wird sich auf einem Berge jenseits des Passes befunden haben; allein wo sie auch gewesen sein mag, so hat der Verfasser gewiß niemand zugemutet zu glauben, das Wasser sei bergaufwärts in die Stadt geflossen. Durchaus den Verhältnissen entsprechend ist das Bild Achiors gezeichnet. Denn die Ammoniter waren mit der Geschichte der Juden hinlänglich vertraut, so daß einer ihrer Führer jene Einsicht in ihre Vergangenheit haben konnte, die aus den Worten Achiors hervorgeht. Der Abriß der jüdischen Geschichte, der aus seinem Munde berichtet wird, ist überraschend wahrheitsgetreu. Nur eine kurzsichtige Kritik konnte von ihm eine Erinnerung an die Niederlage Sennacheribs verlangen; gerade daß diese unterblieben ist, entspricht der inneren Wahrheit der Darstellung. Ähnliches ist von dem jüdischen Befehlshaber Ozias und dem Hohenpriester Eliachim zu sagen.

Einige sonstige Anstände haben ihren Grund in der Geschichte und in der Beschaffenheit des jetzigen Textes. Wenn auch das Buch historischen Gehaltes ist, so hat es doch einen didaktischen Zweck. Ohne diesem zu schaden, konnte eine spätere Zeit allerlei Zutaten machen, und das um so mehr, je weniger die Geschichte der Vergangenheit in ihren Einzelheiten bekannt war. Zu solchen Texterweiterungen rechnen wir z. B. 5, 23 (5, 18 ff im griechischen Text), 16, 28 30 die Angabe über das Alter der Judith und über die lange Friedenszeit nach ihrem Tode (die Zahl ihrer Lebensjahre kann freilich auch ein einfacher Textfehler, die lange Friedenszeit hyperbolische Ausdrucksweise sein). Derartige Textveränderungen sind um so leichter erklärlich, wenn man beachtet, daß sie meistens der griechischen Übersetzung eigentümlich sind. Den Nachweis einer systematischen Texterweiterung in drei Abständen, so daß im ganzen vier Schichten zu unterscheiden wären, versucht Steinmetzer. Die υἱοὶ Τιτάνων 16, 6 (= Vulg. 16, 8), בני עשירא, und einige dichterische Ausdrücke fallen den griechischen Übersetzern zur Last.

Der ursprüngliche Text des Buches Judith muß noch vor dem babylonischen Exil entstanden sein. Was das Buch im 1. und 2. Kapitel über die Feldzüge Asurbanipals erzählt, entspricht der Geschichte. Es muß daher nicht lange nach den in ihm berichteten Begebenheiten abgefaßt sein, da sich nicht annehmen läßt, daß sich die genaue Kenntnis der Kriege Asurbanipals bis in die nachexilische Zeit erhalten hat. Nach dem Exil kann das Buch auch deshalb nicht geschrieben sein, weil jeder Hinweis auf die Feindschaft zwischen den Juden und den Bewohnern im Gebiete des früheren Nordreiches fehlt; ein nachexilischer Schriftsteller hätte irgendwie angegeben, wie es möglich war, daß der Hohepriester von Jerusalem aus die Verteidigung einer Stadt im Samariterlande bewerkstelligte. Ist 5, 23 eine Textvermehrung (und es gibt keinen Grund, dies abzulehnen), so kann sie nur der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil entstammen. Der ursprüngliche Text muß also einer früheren Zeit angehören.

268. Der inspirierte Ursprung des Buches kann weder aus inneren noch aus äußeren Gründen angezweifelt werden.

Zweifel an der göttlichen Eingebung des Buches sind hauptsächlich deshalb erhoben worden, weil Judiths Handlungsweise in ihm offenbar gebilligt wird. Denn wenn auch die Darstellung die höchste Objektivität einhält und Judith

weder gelobt noch getadelt wird, so ist doch klar, daß der Verfasser selbst sich die Worte zu eigen macht, welche 15, 10 11 dem Hohenpriester in den Mund gelegt sind. Judiths Handlungsweise besteht die sittliche Probe. Sie übte eine Kriegslist. Diese aber ist immer erlaubt; ihr Wesen besteht in dem Versuch, den Feind zu täuschen. Es ist Sache dessen, gegen den sie angewendet wird, vorsichtig zu sein; der sie anwendet, hat nicht die Pflicht, sich selbst zu verraten. Um den Holofernes für sich einzunehmen und ihn zu fangen, hob Judith ihre Schönheit absichtlich hervor. Eine solche Handlung ist nicht einmal unter gewöhnlichen Umständen an und für sich eine Sünde; sie wird es erst durch Nebenumstände oder durch die Absicht, zur Sünde zu verleiten. Keinesfalls kann also hier von einer Sünde die Rede sein. Wenn die Schönheit der jüdischen Frau über die Feldherrnklugheit des Holofernes den Sieg davontrug, so wäre es dessen Pflicht gewesen, behutsamer zu sein. Die Worte, womit sich Judith an Holofernes wendet, sind so sorgfältig abgewogen, daß es schwer ist, in ihnen einen Verstoß gegen die Wahrheit zu entdecken. Freilich sind sie orakelhaft dunkel und mehrdeutig, und dessen ist sich auch Judith bewußt (9, 13), aber sie sind eben nicht vom Standpunkt des alltäglichen Lebens, sondern vom Standpunkt der Kriegslist aus zu erklären. Daß Holofernes sie nicht so verstand, lag nur an ihm. Die Absicht Judiths war unbedingt gut; die Heldin hatte die feste Überzeugung, daß sie nur mit besonderem Beistand Gottes ihr Ziel erreichen könne (9, 2—12). Daher war sie auch strengstens darauf bedacht, die Gefahr zur Sünde, in die sie sich begab, in eine entfernte Gelegenheit zu verwandeln (9, 14—19), und das gelang ihr auch vollständig. Judith steht somit fleckenlos da, und das schöne Lied, in dem sie Gott ihre Dankbarkeit zum Ausdruck bringt (Kap. 16), kann nur aus einer Seele stammen, die sich keiner Schuld bewußt ist. So ist auch das Lob, das der Hohepriester ihrer Handlungsweise, ihrem Erfolg und ihrer Person spendet, objektiv begründet. Daß Judith (9, 2) die Tat ihres Stammvaters Simeon billige, ist irrig; sie beruft sich in naheliegender Ideenassoziation auf den Erfolg, den damals die Verteidigung der Sittenreinheit errungen hat.

Ein innerer Grund gegen den inspirierten Charakter des Buches ist demnach nicht vorhanden. Unter den äußeren Gründen, die für ihn angeführt werden können, fehlt freilich die Anerkennung des nachchristlichen Judentums; allein dieses hat den Weg der Tradition aus den im 1. Tl § 29 angegebenen Gründen verlassen. Die Geschichte Judiths war unter den Juden wohl bekannt, und wenn sie auch mit der Zeit entstellt wurde, so ist doch ihr Andenken auch bei ihnen nicht ganz entschwunden (s. § 262; Raym. Martini, Pugio fidei 127 f). Die Übertragung des Buches durch den alexandrinischen Übersetzer spricht ebenfalls für seine ursprüngliche kanonische Geltung, und nur aus der Anerkennung dieser Kanonizität erklärt sich die allgemeine Aufnahme, die das Buch in der christlichen Kirche von Anfang an gefunden hat. Manche sehen Anklänge an das Buch Judith schon im Neuen Testament. Indes die Stellen, die dafür angegeben werden, sind kaum beweiskräftig; im günstigsten Falle könnten als solche gelten: Jdt 16, 21 (LXX 16, 17), vgl. Mt 13, 42 50 (Mk 9, 45); — 13, 28 (LXX 13, 18), vgl. Lk 1, 28 42; 8, 24 25, vgl. 1 Kor 10, 9. — Anders steht es bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte. Von ihnen treten für den geschichtlichen Charakter des Buches Judith ein: Clem. Rom., Ep. ad Cor. 55, 4 (*M.* 1, 320): Ἰουδὶθ ἡ μακαρία, ἐν συγκλεισμῷ οὔσης τῆς πόλεως, ἠτήσατο παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἐαθῆναι αὐτὴν ἐξελθεῖν εἰς τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀλλοφύλων (vgl. Jdt Kap. 8); siehe ferner ebd. 59, 3 4

und LXX Jdt 9, 11; Clem. Alex., Strom. 4, 19 (*M.* 8, 1328); Orig., Hom. 19 in Ier. (*M.* 13, 516); Tert., Monog. 17 (*M.* 2, 952); Ambros., De off. 3, 13; De vid. 7 (*M.* 16, 169 u. 246); Fulgent., Ep. 2, 14 (*M.* 65, 319). Der hl. Hieronymus rechnet das Buch Judith zu den Apokryphen, sagt aber dennoch von ihm: Ruth et Esther et Iudith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint (Ep. 65, ad Principiam c. 1: *M.* 22, 623). Weiteres hierzu s. bei Schade, Inspirationslehre des hl. Hieronymus 158 ff).

11. Das Buch Esther.

269. Das hebräische Buch Esther erzählt aus der Zeit, da die Juden unter der Perserherrschaft lebten, eine Begebenheit, die den Anlaß zu dem sog. Purimfest gegeben hat.

Der Inhalt des Buches fällt in die Regierung des Königs Xerxes I. Dieser nämlich ist unter אַחַשְׁוֵרוֹשׁ zu verstehen, nicht Artaxerxes, den die Septuaginta dafür einsetzt. Der hebräische Name gibt, abgesehen vom א prostheticum, die Konsonanten des Namens so wieder, wie sie auf Xerxes' eigenen Inschriften stehen: chshayârshâ. Da von den zwei persischen Königen, die den Namen Xerxes tragen, bloß Xerxes I. länger als sieben Jahre (2, 16) regiert hat, so kann nur dieser gemeint sein.

Xerxes berief im dritten Jahre seiner Regierung (482 v. Chr.) die Würdenträger seines Reiches mit ihren Familien zu großen Festlichkeiten nach Susa. Während er selbst mit den Männern tafelte, wurden die Frauen bei der Königin Vasthi bewirtet. In der Festesfreude ließ Xerxes die Königin auffordern, zu seinen Gästen zu kommen und ihre Schönheit bewundern zu lassen; allein sie weigerte sich. Zur Strafe für ihren Ungehorsam ward sie verstoßen, und dies wurde als Warnung für die Frauen im ganzen Lande bekannt gemacht (Kap. 1).

Zu Ende seines fünften Regierungsjahres (479) ward Xerxes seiner früheren Favoritin wieder eingedenk und hätte ihre Stelle gern wieder ausgefüllt gesehen. Es wurden daher im ganzen Lande Jungfrauen gesucht, die der Ehre, Königin zu sein, würdig erschienen. Unter ihnen war eine Jüdin, die mit ihrem hebräischen Namen Hadassa (Myrte), mit dem persischen aber Esther (pers. sitarah, Stern, ἀστήρ; andere: stri, junge Frau) hieß. Sie war die Nichte des Benjaminiten Mardochäus, dessen Familie mit dem König Jechonias aus Jerusalem weggeführt worden war, und war von ihm an Kindes Statt erzogen worden. Mardochäus empfahl sie ganz besonders dem Vorsteher des Harems zur Obhut, und während der zwölf Monate, die auf ihre äußere Vorbereitung verwendet werden mußten, kam er tagtäglich, sich nach ihr zu erkundigen. Im Monat Tebet des siebten Regierungsjahres (478) ward Esther zum König geführt und zu dessen Lieblingsgemahlin erhoben, verschwieg jedoch nach Mardochäus' Anweisung sorgfältig ihre Herkunft (2, 1—20).

Bei seinen fortgesetzten Besuchen und Erkundigungen nach der Königin erhielt Mardochäus gelegentlich Kenntnis von einer Verschwörung zweier Höflinge gegen das Leben des Königs; er ließ diesem durch seine Nichte davon Anzeige machen. Die Verschwornen wurden hingerichtet, und der ganze Vorfall ward in die Reichsannalen niedergeschrieben (2, 21—23).

Vier Jahre blieb Esther die Favoritin des Königs. Inzwischen war es dem Meder Aman (aus Agag in Medien) gelungen, sich in Xerxes' Gunst fest-

zusetzen, so daß er zum höchsten Würdenträger des Reiches ernannt wurde. Nach persischer Sitte beugte nun alles vor ihm das Knie; nur Mardochäus verstand sich aus religiösen Gründen nicht dazu. Aus Zorn hierüber beschloß Aman, nicht bloß an ihm, sondern auch am ganzen Judenvolke Rache zu nehmen. Durch die Aussicht, dem Ärar 10000 Talente zu gewinnen, bewog er den König, die allgemeine Ausrottung der Juden anzubefehlen. Dies geschah im Monat Nisan des elften Regierungsjahres (April 474); das Blutbad sollte im Monat Adar des folgenden Jahres (März 473) stattfinden. Bald war der Urteilsspruch durch Eilboten im ganzen Lande verbreitet (Kap. 3).

Die Juden ergriff Bestürzung und trieb sie zu ernsten Bußübungen. Mardochäus hüllte sich in Trauerkleider und konnte so den Palast nicht mehr betreten; doch fand er Mittel, die Königin zu benachrichtigen. Esther faßte den Entschluß, sich persönlich an den König zu wenden, obwohl die Todesstrafe darauf stand, ungerufen zu ihm zu kommen (Kap. 4). Nachdem sie drei Tage lang mit sämtlichen Juden in Susa gefastet, ging sie in ihrem schönsten Schmucke zu Xerxes; sie ward freundlich von ihm aufgenommen und erbat sich als Beweis der angebotenen Gnade nur, daß Xerxes mit Aman bei ihr speise. Während des Mahles begehrte sie als neue Gunst einzig, daß Xerxes und Aman am folgenden Tage ebenfalls ihre Gäste seien (5, 1—8). Triumphierend über diese Auszeichnung, empfand Aman um so mehr die Demütigung, die ihm bei der Heimkehr durch Mardochäus' gewöhnliches Benehmen widerfuhr, und so beschloß er auf Anraten seiner Frau, beim König den Befehl zur Hinrichtung des Mardochäus zu erwirken. Er rechnete auf einen sichern Erfolg und ließ bereits auf seinem Hofe einen Galgen für Mardochäus errichten (5, 9—14).

Da wollte Gottes Fügung, daß Xerxes in der folgenden Nacht schlaflos dalag und sich aus den Reichsannalen vorlesen ließ. Es ward von seiner Rettung durch Mardochäus gelesen, und er wunderte sich, daß dieser keine Belohnung dafür erhalten habe. Am frühen Morgen fragte er deswegen Aman, der eben den Befehl zu Mardochäus' Hinrichtung zu erwirken suchte, wie wohl jemand zu ehren sei, den der König besonders auszeichnen wolle. In der Meinung, dies gelte ihm, gab Aman den Rat, er solle vom ersten Satrapen des Reiches in feierlichem Aufzuge durch die Stadt geführt und dabei der Wille des Königs, ihn zu ehren, ausgerufen werden. Zu seinem höchsten Erschrecken erhielt Aman demzufolge Auftrag, Mardochäus selbst in solcher Weise durch die Stadt zu geleiten, und mußte diesem Befehl unverzüglich nachkommen. Seine Freunde sprachen sofort die Ahnung aus, daß hiermit der Anfang zu seinem Sturze gegeben sei (Kap. 6).

Schon aber ward Aman zum Mahle bei der Königin befohlen und durfte von neuem bei dem Fürstenpaare tafeln. Bei Tisch forderte Xerxes seine Gemahlin abermals auf, sich eine Gunstbezeigung von ihm zu erbitten, und Esther bat nun um Aufhebung des Ediktes gegen die Juden, indem sie ihre Nationalität entdeckte und Amans schändliche Anschläge bloßstellte. Damit hatte Aman die Gnade seines Königs eingebüßt. Ein dienstbeflissener Höfling teilte mit, daß Aman bereits für Mardochäus einen Galgen errichtet habe, und der König befahl, Aman daran aufzuhängen (Kap. 7).

Nun ward Mardochäus an Amans Stelle zum Großvezier erhoben, und da der Blutbefehl nach persischen Gesetzen nicht zurückgenommen werden konnte, so erhielten die Juden Erlaubnis, sich zu verteidigen. Am 23. Sivan (Juni 474) flogen wieder die Eilboten durch alle Provinzen, um die neue königliche Verordnung bekannt zu machen (Kap. 8). Den Juden kam die geschehene Wendung

der Dinge zu gute, so daß sie eine große Menge ihrer Feinde töten und sich für die Zukunft Sicherheit verschaffen konnten. Zum Andenken daran ward das Fest der Lose (פּוּרִים) eingesetzt; hatte ja das Los in der Hand Amans den 13. Adar 473 festgesetzt (Kap. 9). Xerxes verfolgte unterdessen seine weiteren Pläne (Kap. 10).

Obwohl im hebräischen Text auch nicht ein einziges Mal der Name Gottes genannt wird, so trägt die Geschichte dennoch einen durchaus religiösen Charakter. Dies beweisen namentlich Mardochäus' Zuversicht auf übernatürliche Hilfe (4, 14) und die Bußübung des Fastens (4, 1—3 16). Auch ist die Verweigerung der Adoration, welche die Entwicklung der ganzen Begebenheit herbeiführt, aus religiösem Beweggrunde hervorgegangen. Dabei fehlt der Gottesname bloß in der heutigen, nicht in der ursprünglichen Gestalt des Buches (s. z. B. 13, 8 9).

270. Das hebräische Buch Esther ist aus einem größeren Werke abgekürzt, das zum Zwecke der Vorlesung beim Purimfeste verfaßt wurde. Das vollständige Werk ist in der Septuaginta erhalten.

Nach 9, 21 wurde unmittelbar nach der fraglichen Begebenheit ein Fest zu deren Andenken eingesetzt. Dieses hieß „Fest der Lose", weil das Los Amans das Geschick der Juden entschieden hatte.

Um 161 v. Chr. erscheint das Fest in allgemeiner Übung, da es nach 2 Mach 15, 37 als Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα am Tage nach dem zum Andenken an die Besiegung des Nikanor eingesetzten Feste, das auf den 13. Adar fiel, begangen wurde. Wenn auch 1 Mach 7, 49 bei der Erzählung über die Einführung des Nikanorfestes unser Fest nicht erwähnt ist, so darf daraus, wie 2 Mach 15, 37 zeigt, doch nicht gefolgert werden, daß es unbekannt war. Josephus berichtet von seiner Zeit, daß es in der ganzen Welt gefeiert wurde (Ant. 11, 6, 13). Für die Existenz des Festes ist es ohne Belang zu wissen, ob Jo 5, 1 das Purimfest gemeint ist oder nicht. Dem Charakter aller religiösen Feste gemäß mußte auch dieses Fest Lesestücke für die synagogale Lesung an diesem Tage haben, und diesem Zwecke konnte nur ein Buch entsprechen, das den Verlauf der gefeierten Begebenheit in pragmatischer, aus dem Glauben hervorgehender Darstellung zur Kenntnis brachte. Ein solches Schriftstück liegt in dem Texte vor, den die Septuaginta bewahrt. In ihm findet sich außer der Übersetzung des hebräischen Wortlautes noch eine Anzahl urkundlicher Belege, die den pragmatischen Zusammenhang des Ganzen ins Licht setzen. Diese Belege sind: a) an der Spitze des Buches die Erzählung von einem Traume, in dem Mardochäus den Verlauf der fraglichen Geschichte vorgebildet sah; b) der Bericht, wie Mardochäus die Verschwörung der beiden Höflinge erfuhr, jetzt gleich nach dem vorher genannten Abschnitte stehend; c) der Wortlaut des königlichen Ediktes, wodurch die Ausrottung der Juden anbefohlen wurde, nach 3, 13; d) Mardochäus' Gebet um die Rettung seines Volkes, nach 4, 17; e) das Gebet der Königin Esther desselben Inhalts, unmittelbar nach dem vorhergehenden; f) die ausführliche Beschreibung des Gangs der Königin zu Xerxes, zu Anfang von Kap. 5; g) der Wortlaut des Ausschreibens, wodurch der Blutbefehl widerrufen wurde, nach 8, 13; h) zum Schluß des Ganzen die Erklärung des Traumes, mit dem das griechische Buch beginnt; i) als Unterschrift noch eine Notiz über die Bekanntwerdung des Buches in Ägypten.

In der Vulgata sind diese Abschnitte sämtlich zu Ende des Buches angehängt, jedesmal mit dem Nachweis der Stelle, wohin sie gehören. Die ungeschickte Kapiteleinteilung hat die unter i) genannte Unterschrift vom Vorher-

gehenden getrennt und sie an die Spitze von Kap. 11 gebracht. Wenn der hl. Hieronymus zu 11, 1 hinzusetzt: quod nec in Hebraeo, nec apud ullum fertur interpretum, so ist dies für seine hebräische Handschrift und für Aquilas und Symmachus richtig; es kann aber daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß die fraglichen Abschnitte überhaupt nicht hebräisch existiert hätten.

Wie nun schon bei der Einsetzung des Purimfestes hauptsächlich Gasterei und Armenbewirtung ins Auge gefaßt worden waren (Est 9, 22), so verlor das Fest sehr bald seinen religiösen Charakter. Der 14. und 15. Adar waren weniger Feiertage als Freudenfeste nach Art unseres Karnevals. Köstliche Mahlzeiten und Weine waren und sind dabei eine Hauptsache, weil auch Esther bei einem Mahle die Befreiung ihres Volkes erlangt habe. In späterer Zeit wurde es sogar als Vorschrift betrachtet, zu trinken, bis man nicht mehr zwischen בָּרוּךְ מָרְדְּכַי, „gesegnet sei Mardochäus", und אָרוּר הָמָן, „verflucht sei Aman", unterscheiden könne. Das einzige religiöse Element bei diesem Feste blieb die Vorlesung der Megillath Esther, eben des hebräischen Buches Esther, bei Lichterglanz und Freudenfeuer, unterbrochen von lärmendem Zuruf, weil jedesmal bei Nennung der Namen Mardochäus und Esther oder Aman und Zares Segen und Fluch ausgesprochen wird. Es ist begreiflich, daß hierzu ein möglichst kurzer Text ohne den erhabenen Gottesnamen erwünscht sein mußte, und einen solchen hat man durch Tilgung aller näheren Ausführungen hergestellt. Ein derartiger Vorgang muß zunächst aus dem Worte הַשֵּׁנִית des jetzigen hebräischen Textes (9, 29), das in der Septuaginta und Peschittho fehlt, erschlossen werden; allein auch die Betrachtung des griechischen Textes führt zu diesem Ergebnis.

271. Jene Abschnitte nämlich, die nur in der Septuaginta enthalten sind, stammen aus einem hebräischen Original und gehören organisch zu dem Inhalt des hebräischen Buches.

Die älteste Tradition über den Bestand des Alten Testamentes stellt die Septuaginta dar. Dieser Satz gilt auch für das Buch Esther. Daher muß dessen Umfang in der Septuaginta so lange für ursprünglich gehalten werden, bis das Gegenteil unwiderlegbar bewiesen ist. Mit Unrecht ist aus einigen gut griechischen Ausdrücken der nur in der Septuaginta überlieferten Abschnitte gefolgert worden, sie seien ursprünglich griechisch geschrieben. Die beiden Ausschreiben des Xerxes sind freilich so stilisiert, als wenn sie von einem griechischen Verfasser herrührten; allein hier liegt der offizielle Text der königlichen Dekrete vor, da nach persischer Sitte solche Schreiben in allen Sprachen des Reiches, also auch in der Sprache der kleinasiatischen Griechen, abgefaßt werden mußten (vgl. 3, 12; 8, 9). Sonst aber verraten die vielen Hebraismen, wie gleich zu Anfang bei Mardochäus' Traum V. 1 τῇ μιᾷ τοῦ Νεισά, später V. 8 πᾶν ἔθνος δίκαιον φοβούμενον τὰ ἑαυτῶν κακά, endlich V. 11 ἐν παντὶ λόγῳ, „in jedem Stück"; im Gebet des Mardochäus V. 2 ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ σου = אֲשֶׁר בְּמַמְשַׁלְתְּךָ; im Gebet der Königin V. 15 κίνδυνός μου ἐν χειρί μου; V. 25 ῥῦσαι ἐν χειρί σου; in der Erzählung von der Audienz V. 6 ἐπὶ τοῦ θρόνου τῆς βασιλείας αὐτοῦ, ferner der gehäufte Gebrauch von καί u. dgl., daß diese Texte aus einer semitischen Sprache übersetzt sind. Auf eine solche Übersetzung läßt auch der Umstand schließen, daß es von den fraglichen Abschnitten, wie vom ganzen Buche Esther, neben dem Text der Septuaginta noch einen andern griechischen Text gibt, der nicht vom Septuagintatext abgeleitet, sondern selbständig übersetzt ist. Vielleicht ist einer davon die Übersetzung Theodotions; jedenfalls hatte dieser die Abschnitte in seinem Text, und dann müssen sie ursprünglich hebräisch vorhanden

gewesen sein. Auf ein hebräisches Original führen ferner die Aufnahme des Traumes des Mardochäus und des Gebets des Mardochäus und der Esther in das Geschichtsbuch des Joseph ben Gorion sowie der hebräische Text vom Traum des Mardochäus im Jalqut Schimeoni. Desgleichen könnte Josephus hier angeführt werden, wenn nicht der Name Artaxerxes für Achaschweroſch bei ihm vermuten ließe, daß er im Buche Esther der Septuaginta folgt. Endlich gibt es aber zu dem Traume des Mardochäus und zu dem Gebete des Mardochäus und der Esther ein weitschweifiges Targum, dessen Existenz wieder nur durch ein hebräisches Original zu erklären ist. Wenn es demnach am Schluß des ganzen griechischen Buches heißt, Dositheus habe τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραί übersetzt, so ist dies gewiß auf den gesamten griechischen Text zu beziehen, zumal da die Notiz unmittelbar auf den letzten fraglichen Abschnitt folgt.

Der Zusammenhang der einzelnen Stücke mit dem hebräischen Buche ist leicht ersichtlich. Der Traum des Mardochäus zu Anfang und seine Erklärung am Ende des Buches machen die gesamte Darstellung, die sonst ziemlich abgerissen erscheint, zu einem einheitlichen Ganzen. Esthers Gebet 14, 15—18 sowie die Stelle 15, 10 setzen ein Verhältnis als bekannt voraus, das nach 2, 15—18 als selbstverständlich angesehen werden muß. Die Anführung der königlichen Schreiben entspricht der gleichzeitigen Geschichtschreibung (vgl. Esdr 1, 2; 4, 18; 6, 3).

Während nun die bisher genannten Stücke im hebräischen Text **fehlen**, sind zwei andere darin bloß **abgekürzt**: 2, 21—23 und 5, 1—8. Die Angaben aber, die dabei weggelassen wurden, sind für den Zusammenhang der ganzen Darstellung von besonderer Wichtigkeit; es begreift sich danach der Zorn Amans am besten, wenn man weiß, daß er schon von lange her einen Groll gegen Mardochäus hegte. Die Verschwörung, die der hebräische Text 2, 21—23 berichtet, ist dieselbe, von der der griechische Text im Anfang (1, 11—18 = Vulg. 12, 1—6) erzählt. Die Septuaginta macht 2, 21 einen Zusatz: ὅτι προήχθη Μαρδοχαῖος, der aber nicht aus unrichtigen harmonisierenden Bestrebungen, sondern aus der Übersetzung von V. 19 zu erklären ist. Ebenso wichtig ist für das Verständnis der ganzen Entwicklung, daß nach 12, 6 die Verschwörung gegen Xerxes' Leben Aman zum Mitwisser oder Urheber hatte. Es sollte also das Perserreich wieder ein medisches Oberhaupt erhalten. Hiermit stimmt die Angabe des Königs 16, 12 genau zusammen, und auch diese innere Harmonie spricht durchaus für die Echtheit der betreffenden Abschnitte. Der ursprüngliche Wortlaut des Ganzen läßt sich gut zur Anschauung bringen, wenn die griechischen Stücke in das hebräische Buch eingefügt werden.

Gegen die Teile, die nicht im hebräischen Text stehen, sind auch einige exegetische Bedenken geäußert worden, aber mit Unrecht. Daß z. B. Mardochäus seinen Traum im zweiten Jahre des Xerxes (11, 2) hat, widerspricht nicht der Angabe, daß er erst im siebten Jahre des Xerxes an den königlichen Hof kam; denn auch Esther kam erst im Jahre 478 an den Hof des Xerxes. — Aman ist im hebräischen Text הָאֲגָגִי zubenannt, was gewöhnlich verstanden wird als qui erat de stirpe Agag (3, 1). Daraus wird weiter geschlossen, Aman sei Nachkomme des Amalekiters Agag und als solcher der Typus eines Bedrückers von Israel. Als Volksname ist dieses Wort der Septuaginta nicht bekannt (sie hat 9, 24 Μακεδών, was nur ein Verlegenheitsausdruck ist; vgl. Vulg. 16, 10 et animo et gente Macedo). Aman ist nach dem Buche Esther persischer Untertan und geborner Meder. Dies ist aus dem Texte allein klar, auch wenn man auf eine Erklärung von האגגי verzichten wollte. Nach **Oppert**

war Agag der Name eines Teiles von Medien, so daß also der Zusatz die Heimat des Aman angäbe. Die Septuaginta setzt 3, 1 dafür Βουγαῖος (auch 12, 17 im griech. Text; Vulg. 12, 6 Bugaeus) = βαγώης, βαγώας, Eunuch = Beamter. Da aber die Septuaginta 3, 10 und 8, 3 5 das Wort nicht kennt, so dürfte auch die Annahme nicht ungerechtfertigt sein, daß es dem ursprünglichen Texte fremd war und erst in den abgekürzten Text hineingetragen wurde, zumal da Calmet zu 3, 1 bemerkt: In veteri manuscripto Versionis Italicae nomen Amani solitarium legitur, nullibi addita familia vel gente. — Wenn 16, 18 gesagt ist, Aman sei mit seiner ganzen Familie gekreuzigt worden, so steht damit nicht in Widerspruch, daß bei dem Kampfe gegen die Juden noch zehn Söhne Amans beteiligt waren. Bei Amans Sturz war man eben nicht sämtlicher Familienmitglieder habhaft geworden. — Das Datum „14. Adar" 13, 6 wird ein Fehler sein, der mutmaßlich darauf zurückzuführen ist, daß die Esther-Megillah an verschiedenen Tagen (am 11., 12., 13., 14., 15. Adar) vorgelesen werden durfte. Wäre der betreffende Erlaß nachträglich auf Grund des hebräischen Textes eingefügt worden, so hätte der Urheber nach 3, 13; 8, 12; 9, 1 sicher das richtige Datum gewählt.

Die fraglichen Abschnitte tragen demnach alle Kennzeichen der Echtheit an sich und sind deswegen in der Kirche von jeher als kanonische Bestandteile des Buches angesehen worden.

Ausgaben der beiden griechischen Texte: Fritzsche, Ἐσθήρ, duplicem libri textum edidit Fr., Turici 1848; wiederholt in Fritzsche, Libri apocryphi Veteris Testamenti graece 30 ff; de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior, Gottingae 1883. Jacob, Das Buch Esther bei den LXX: ZAW 1890, 241. Daß Theodotion die betreffenden griechischen Abschnitte in seiner Bibel hat, sagt Origenes, Ep. ad Afric. n. 3 (*M.* 11, 54). — Die Septuaginta enthält auch eine Übersetzung des gekürzten hebräischen Textes. Sie ist jüdischen Ursprungs und daher nicht zu einer Zeit entstanden, als die Juden schon die Septuaginta verworfen hatten, mithin also wahrscheinlich im ersten christlichen Jahrhundert. Über einen alten Midrasch, den R. Simon Hedderſen im Jalqut Schimeoni zitiert, s. Beelen, Chrestomathia Rabbinica et Chaldaica II 2, Lovanii 1841—1843, 54. Das Targum zu drei griechischen Stücken ist abgedruckt bei B. de Rossi, Specimen variarum lectionum sacri textus et Chaldaica Estheris additamenta, Romae 1782, Tubingae 1883; Beelen a. a. O. I, 2; später auch von andern herausgegeben (Ryssel bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 195). Über Agag siehe LB s. v. Über den kanonischen Charakter der deuterokanonischen Stücke s. Langen, Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther, Freiburg 1862.

272. Das Buch Esther ist jedenfalls kurz nach der in ihm erzählten Begebenheit, noch unter der persischen Herrschaft, verfaßt worden. Es beruht auf einer schriftlichen Darstellung von der Hand des Mardochäus. Die Herstellung der Esther-Megillah dagegen oder des hebräischen Textes fällt in die christliche Zeitrechnung.

Bei Abfassung des Buches muß der Eindruck der dargestellten Begebenheit noch sehr frisch gewesen sein, sonst hätten viele Einzelheiten nicht so genau beschrieben werden können. Dies gilt besonders von der Hoffestlichkeit 1, 4 ff, von den Namen der Eunuchen 1, 10 und der Söhne Amans 9, 7—10, von der Erzählung über Esthers Gang zum König 15, 5 ff u. v. a. Auch findet

sich nirgendwo eine Bemerkung über die eigentümlichen persischen Einrichtungen, die doch außerhalb Persiens überall so auffallend erschienen. Dies läßt sich nicht leicht erklären, wenn die ersten Leser des Buches nicht als Untertanen des persischen Königs mit den dortigen Einrichtungen vertraut waren. Ja die einfache Nennung des Königs Xerxes legt den Gedanken nahe, daß das Buch noch unter seiner Regierung geschrieben sei. Die Benennung der Monate, welche die Juden von den Babyloniern annahmen, war bei der Abfassung des Buches noch neu, da jedesmal die alte Bezeichnung der Monate nach der Zählung hinzugefügt ist (3, 7 12 13; 8, 9 12; 9, 1). Auch hatten die persischen Reichsannalen noch ihre offizielle Bedeutung (2, 23; 10, 2). Alles das führt zu der Überzeugung, daß das Buch nur kurze Zeit nach der fraglichen Begebenheit niedergeschrieben worden ist. Auf einen in Persien lebenden Verfasser weist der Umstand hin, daß Jerusalems und der levitischen Einrichtungen nirgendwo Erwähnung geschieht. Nach der nicht mißverständlichen Angabe 9, 20 hat Mardochäus selbst die von ihm erlebte Begebenheit niedergeschrieben (und außerdem Briefe zur Abhaltung des Purimfestes rundgeschickt). Es liegt daher der Schluß nahe, daß das ursprüngliche Buch Esther von Mardochäus verfaßt ist, und daß ihm die Synagoge zu Jerusalem bei der Aufnahme in den Kanon einen Zusatz in 9, 23—32 angefügt hat. Der Text dieses Zusatzes ist mangelhaft, in der Septuaginta aber klarer als in der Masora. Nach dem ursprünglichen Text war das Buch von Dosithäus übersetzt. Später ward es so verkürzt, wie oben angegeben ist (s. auch unten § 275), und bei dieser Gelegenheit ist wohl das משנית in den Text gekommen, das in der Septuaginta fehlt. Aus dem Umstande, daß auch die Peschittho den Zusatz noch nicht hat, würde dann folgen, daß der jetzige hebräische Text erst nach Anfertigung der Peschittho, also in christlicher Zeit, hergerichtet wurde.

273. Das Buch Esther hat alle innerlichen Kennzeichen historischer Glaubwürdigkeit.

Das Serailleben eines morgenländischen Despoten, in welches das Buch einen Einblick eröffnet, kann kaum wahrheitsgetreuer geschildert werden, als es hier geschieht. Die Erhebung einer Favoritin nach Verstoßung einer andern gehört an den orientalischen Höfen ebenso zur Tagesordnung wie die Hinrichtung eines allmächtigen Ministers. Aus der persischen Geschichte sind nicht wenige Vorgänge nachweisbar, die den im Buche Esther berichteten durchaus ähnlich sind. Eine Favoritin, die sich die Gunst des Königs erwarb, konnte es leicht dahin bringen, daß sie auf seine Entschließungen großen Einfluß gewann. Mit der größten inneren Wahrheit sind ferner die Charaktere geschildert. Xerxes ist immer extrem und darum zu ganz entgegengesetzten Entschlüssen bereit. Aman ist das genaue Abbild eines niedrigen Emporkömmlings, der jeden selbständigen Charakter fürchten muß und jede Rücksicht seiner Selbstsucht opfert. Mardochäus ist entschieden, weil er demütig ist; er verbindet mit vollkommenem Vertrauen auf Gott auch vollkommene Umsicht und weiß jedes menschliche Mittel in der rechten Weise zu gebrauchen. Esther ist ein Opfer für ihr Volk, um dessentwillen sie zu den größten Entschlüssen fähig ist und auch dem fast gewissen Tode entgegengeht. Diese nämliche Gesinnung treibt sie an, auf der Ausdehnung der den Juden erteilten Erlaubnis zur Gegenwehr zu bestehen, weil sonst die Juden früher oder später wieder ähnlichen Verfolgungen würden preisgegeben worden sein. Indes war das Blutbad, das die Juden unter ihren Feinden anrichteten, nicht etwa kalte Berechnung, sondern

ein Akt der Notwehr. Nachdem Xerxes einmal die unwiderrufliche Erlaubnis gegeben hatte, die Juden auszurotten, konnte er nachträglich seinen Beamten nur schreiben: καλῶς οὖν ποιήσετε μὴ προσχρησάμενοι τοῖς ὑπὸ Ἀμὰν Ἀμαδάθου ἀποσταλεῖσι γράμμασιν (16, 17); den Juden wurde gestattet, sich mit den Waffen zu verteidigen, לַעֲמֹד עַל־נַפְשָׁם (8, 11), und die persischen Beamten wurden angewiesen, ihnen dabei nicht hinderlich zu sein. Zwar wagte im Augenblick niemand, von der zuerst ergangenen Erlaubnis den Juden gegenüber Gebrauch zu machen; allein die Juden hätten ihre Stellung schlecht begriffen, wenn sie nicht zum Angriff übergegangen wären und einer späteren Verfolgung von seiten der Partei Amans vorgebeugt hätten. Demnach gelang es den Juden lediglich durch Abweisung der Gewalt, sich ihrer Feinde im ganzen Lande zu entledigen. Esther mußte wünschen, diesem Beginnen keinen vorzeitigen Einhalt getan zu sehen, und es mußte ihr auch wegen der moralischen Wirkung daran gelegen sein, daß die Leichen der Söhne Amans öffentlich aufgepflanzt würden. Die Einsetzung des Festes bei dieser Gelegenheit war ebenso gerechtfertigt wie der Festtag zum Andenken an den Sieg über Nikanor 2 Mach 15, 36. Nach Esthers Anordnung war damit ein strenges Fasten verbunden, und ursprünglich war gewiß die mildtätige Seite das Wesenhafte bei der Feier; den Charakter der Ausgelassenheit nahm das Purimfest erst später an. — Eine eigentümliche Schwierigkeit ist in der Angabe 2, 5 gefunden worden, wonach Mardochäus ein Alter gehabt habe, das seine spätere Wirksamkeit in Susa unglaublich machen müsse. Gegen diese Auslegung der Stelle ist folgendes zu sagen. Es ist dort die Genealogie des Mardochäus angegeben. Sein Vater hieß Jair, der Vater Jairs war Semei, und der Vater des Semei war Cis, ein Benjaminit. Die Zeit des Cis wird näher bestimmt: er war deportiert mit dem Könige Jechonias. Das syntaktische Gefüge des Satzes ist in der Vulgata genau wiedergegeben: 5 ... Mardochaeus, filius Iair, filii Semei, filii Cis de stirpe Iemini, 6 qui translatus fuerat de Ierusalem eo tempore quo Iechoniam, regem Iuda, Nabuchodonosor, rex Babylonis, transtulerat. Im masoretischen Text beginnt mit אשר (qui) ein neuer Vers, und deshalb beziehen die neueren Erklärer die Relativpartikel auf Mardochaeus. Das ist aber ganz falsch; sie bezieht sich auf den zuletzt genannten Cis. Daß dieser Cis mit dem gleichnamigen Vater Sauls nichts gemein hat, ist klar. Wenn nun Mardochäus in der vierten Generation seit der Deportation des Jechonias lebte, so entspricht dies normalen Zeitverhältnissen. Es ist daher unrichtig, aus der Angabe, Mardochäus habe zum Stamme Benjamin gehört, zu schließen, er sei als Typus eines Befreiers des Volkes aufzufassen, da auch Saul zum Stamme Benjamin gehört habe. Zudem konnte es doch keine Ehre bedeuten, mit Saul verwandt zu sein. — 9, 25 ist nicht gesagt, daß Aman auf eigene Autorität hin den Befehl zur Vernichtung der Juden gegeben habe. Die dortige Angabe steht also nicht in Widerspruch mit dem früheren Bericht, wonach der Befehl von Xerxes ausging, denn 9, 25 ist die Absicht des Aman „böses Vorhaben" genannt, ein Ausdruck, der in jedem Falle richtig ist.

Sonach findet sich im Buche Esther nichts, was seine innere Wahrheit und seine Bedeutung als religiöse Schrift beeinträchtigen könnte.

274. Auch durch äußere Gründe ist die geschichtliche Wahrheit des Buches gegen alle Zweifel sichergestellt.

Freilich erwähnt kein Profanschriftsteller etwas von Vasthi oder Esther; denn die grausame Amestris, von welcher Herodot erzählt, kann mit Esther

unmöglich identifiziert werden. Wohl aber paßt der Inhalt des Buches in den Rahmen der sonst bekannten Geschichte. Nach Herodot 7, 5 unternahm Xerxes im zweiten Jahre seiner Regierung einen Feldzug gegen Ägypten. Nach dessen glücklicher Beendigung plante er 483 v. Chr. den Krieg gegen Griechenland und berief die sämtlichen Großen seines Reiches nach Susa zur Beratung (Her. 7, 8). Dies ist die nämliche Versammlung, von der Est 1, 3 berichtet. Herodot erzählt, daß es lange gedauert habe, ehe sowohl die Versammlung als Xerxes selbst sich zum Kriege entschließen konnten; darüber mochten wohl die sechs Monate verfließen, von denen Est 1, 4 die Rede ist. Im fünften Jahre seiner Regierung, im Frühling 480, brach Xerxes endlich nach Europa auf und kehrte 479 geschlagen nach Susa zurück. Hier fährt das Buch Esther mit Kap. 2 fort. Die Aufmerksamkeit, welche Xerxes nach seiner Niederlage seinem Harem widmete, stimmt mit dem überein, was Herodot 9, 108 von ihm berichtet. Esther wird 478 an den Hof genommen und 477 zur Königin erwählt. Zwar sollte nach persischem Gesetz nur eine Achämenidin rechtmäßige Gattin und Mutter des Thronerben werden; allein schon bei Kambyses hatten die königlichen Kronsyndici erklärt, τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἂν βούληται (Her. 3, 31). Es kamen daher Ausnahmen vor. Esther war, wie die 2, 17 angeführte Zeremonie zeigt, die eigentliche Gemahlin des Großkönigs. Sollte es aber richtig sein, daß Amestris beständig die legitime Königin war, so gehörte Esther, wie früher Vasthi, zu den legitimen Frauen des Königs, deren es bei den persischen Königen stets mehrere gab. In keinem Falle tat Xerxes seinen Neigungen Gewalt an (4, 11). Bald nach der Erhebung Esthers gelang es Aman, die Gunst des Königs zu gewinnen. Die Bedeutung des Vorgangs liegt darin, daß er Meder war. Um so besser begreift sich also der Zorn des Xerxes bei seiner nachmaligen Enttäuschung über den allmächtigen Großvezier. Sehr einleuchtend ist auch, daß Aman den Blutbefehl gegen die Juden durch die Aussicht begründete, für die bei dem Griechenfeldzug erschöpfte Staatskasse 10000 Talente zu gewinnen. Aus den neun Jahren, welche Xerxes nach Amans Tod noch lebte, wird nur noch die interessante Tatsache berichtet, daß Xerxes seinen festländischen Provinzen und „den Inseln des Meeres" eine Kontribution auferlegte (10, 1). Hiermit treten wir wieder auf bekannten Boden, insofern damit das Unternehmen eingeleitet wurde, das 449 durch den Sieg der Griechen über die persische Flotte und das persische Heer bei Salamis auf Cypern ein Ende fand. Der biblische Bericht fährt fort: „Alle seine großen und starken Taten und die hohe Stellung, zu der Mardochäus vom König erhoben wurde, sind geschrieben in den Geschichtsbüchern der Könige von Medien und Persien" (10, 2). Diese Angabe erklärt hinreichend, warum über Esthers Geschichte aus anderweitigen Quellen nichts bekannt ist: nicht bloß diese offiziellen persischen Quellen sind verloren gegangen, sondern auch alle Geschichtsbücher, die daraus geschöpft sein konnten: die Περσικά des Ktesias, des Rhodiers Dinon, der Milesier Dionysius und Aristides, des Lampsakers Charon, die Ἱστορικά des Samiers Agatharchides u. a.; ebenso die Geschichtswerke des Theopompus und Nikolaus von Damaskus, die alle über Xerxes' Regierung genauere und ausführliche Nachrichten enthalten haben.

Ein wichtiger Beweis für die geschichtliche Wahrheit des Buches ist auch die bis ins kleinste gehende Kenntnis persischer Zustände und Sitten. Schon gleich zu Anfang heißt Xerxes der Herrscher über 127 Länder von Indien bis Äthiopien. Es war dies ein stehender Titel, der bei Xerxes durch die eben erfolgte Unterwerfung Ägyptens neue Bedeutung erhalten hatte. Nach dem Wesen

eines solchen Ehrentitels ist hier nicht an Satrapien, d. h. Verwaltungsbezirke, zu denken, sondern an Landschaften, die durch Natur und Bevölkerung geschieden sind. Nach 1, 7 wurde den Gästen des Xerxes „königlicher Wein" vorgesetzt. Athenäus von Naukratis berichtet in seinem „Sophistenmahl", daß nur der persische König den chalyboniſchen Wein trank. Charakteristisch ist, daß Vasthi sich weigert, am Ende der Mahlzeit zu erscheinen, weil sich da, wie Plutarch schreibt, nur noch Buhlerinnen zeigten. Die Zahl 7 am persischen Hofe (1, 5 10 14; 2, 9) entspricht dem dort herrschenden Brauche, da 7 bei den Persern wie auch bei andern Völkern (Ägyptern, Juden, Babyloniern, Griechen) eine heilige Zahl war. Die persische Sitte 2, 14 erwähnt auch Herodot 3, 69. Daß jeder Erlaß des Großkönigs unwiderrufliches Gesetz ist, sobald er das königliche Siegel trägt (3, 12), ist aus Dn 6, 8 bekannt. Die Organisation der Post durch Eilboten, wie sie 3, 13 15 und 8, 14 erwähnt ist, kennt auch Herodot (5, 14) und beschreibt sie ausführlich (8, 98). Daß die Erlasse der persischen Könige in den verschiedenen Sprachen des Reiches abgefaßt wurden (3, 12), bezeugen noch heute die Keilinschriften von Nakſch-i-Rustem und Bisutun sowie die aramäische Übersetzung der letzteren bei den Juden in Elephantine. Nach 1, 5 herrscht Xerxes „von Indien bis Äthiopien"; auch bei Herodot 7, 9 ist von der persischen Macht über Inder und Äthiopier die Rede. — Die Eigennamen im Buche Esther sind durchweg persischen Ursprungs, z. B. אבגתא 1, 10; אסתר (s. § 269); המדתא 3, 1; 8, 5; 9, 10 24. Ferner kommen persische Appellativa vor, z. B. אחשדרפן 3, 12; 8, 9; 9, 3 (= σατράπης); גנז 3, 9; 4, 7; פרתמים 1, 3; פתגם 1, 20. Die Ableitung des Wortes „Purim" aus dem Persischen ist möglich: פור = גורל, Los (3, 7; 9, 24 26). Der hebräische Schriftsteller transskribierte das dem Persischen entlehnte Wort nach seiner Zunge, und es braucht daher dem hebräischen Vokal ו im Persischen kein u zu entsprechen. Es steht somit nichts im Wege, an das persische Wort parah (Teil) oder bahr, bahrah (Los, Teil) zu denken. Justi hält die Annahme eines persischen Wortes pur (= Los) für möglich. „Daß dieses pūr, Los, bis jetzt in den Pahlawiwerken nicht gefunden wird, ist nach deren religiösem und moralischem Inhalt leicht begreiflich" (Berliner Philologische Wochenschrift 1902, 949). Es wäre freilich auch denkbar, daß פור im Persischen ein Fremdwort sei; doch ist es als solches nicht nachgewiesen. Archäologische Nachgrabungen haben die Reste des Königspalastes zu Susa bloßgelegt und gezeigt, wie genau die Beschreibung 1, 6 der wirklichen Beschaffenheit des Palastes entspricht. — Herodot: über Amestris 7, 114; 9, 109—112; über den Zug des Xerxes gegen Ägypten 7, 5; über die Beratungen wegen des geplanten Krieges gegen Griechenland 7, 8. Athenaeus, Deipnosophistai 1, 22. Plut., Coniugalia praecepta n. 16. Die Dariusinschrift zu Bisutun in aramäischer Übersetzung bei Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka I 185 ff. Persische Namen und Wörter bei Scheftelowitz, Arisches im Alten Testament, Königsberg 1901. Die Übereinstimmung des Buches Esther mit den persischen Gebräuchen im einzelnen weist nach Jampel, Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht, Frankfurt a. M. 1907; ebd. 152 ff über den Palast zu Susa. Daß dem Purimfest kein heidnisches Fest zu Grunde liegt, zeigt Cosquin, Le prologue-cadre des mille et une nuits. Les légendes perses et le livre d'Esther: RB 1909, 7 161 (auch separat erschienen, Paris 1909).

Die neuere rationalistische Exegese hat die Geschichtlichkeit des Buches Esther verworfen. Sie geht von dem Grundsatz aus, daß die Hauptsache in dem

Buche, die Erklärung des Purimfestes, unrichtig sei, da dieses Fest einen andern Ursprung habe. Dieser Auffassung ist entgegenzuhalten, daß für die Erklärung der Entstehung des Festes Purim zunächst die Tradition der Juden zuständig ist. Diese bezeichnet als Ursache des Festes die im Buche Esther erzählte Errettung der Juden des Perserreiches aus großer Bedrängnis. Daher muß die Glaubwürdigkeit der Erzählung so lange festgehalten werden, bis das Gegenteil mit unwiderlegbaren Gründen bewiesen ist. Das ist aber nicht geschehen; vielmehr liegt ein weiterer, negativer Erweis für die Glaubwürdigkeit auch darin, daß die Versuche, das Purimfest anders zu erklären als aus dem historischen Charakter des Estherbuches, es zu keiner einheitlichen Auffassung gebracht haben. Schließlich kann das Purimfest schon aus dem Grunde keine Nachahmung eines assyrisch-babylonischen oder elamitischen oder persischen Festes sein, weil die Abneigung der Juden aller Länder gegen Heidentum und heidnischen Kult seit dem babylonischen Exil außerordentlich groß war und die ganze Geistesrichtung des Judentums in nachexilischer Zeit sich der Übertragung eines heidnischen Festes auf jüdischen Boden entgegenstemmte. Die Behauptung, die Juden in Persien hätten eine „nichtjahvistische" Religion gehabt, ist willkürlich. Von der allegorischen Auslegung des Buches Esther durch A. Scholz gilt das nämliche, was in § 257 mit Bezug auf Tobias gesagt ist (QS 1890, 209). Vgl. auch Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, 509. Von katholischen Gelehrten, die aus nichtigen Gründen den geschichtlichen Charakter des Buches leugneten, sei noch genannt Sepp, Kirchliche Reformentwürfe, München 1870, 21 ff.

275. Die Aufnahme des Buches in den alttestamentlichen Kanon erscheint hiernach berechtigt. Sie erfolgte sehr früh, und das Buch galt bei den vorchristlichen Juden so allgemein als inspiriert und kanonisch, daß es in der Kirche sogleich, und zwar in seiner ursprünglichen Gestalt, allgemeine Verehrung fand. Erst später ward in der Synagoge seine kanonische Berechtigung bemängelt und dann von neuem ausgesprochen. Dies scheint nicht ohne Einfluß auf die Ansicht einiger Kirchenschriftsteller geblieben zu sein; doch sind die Zweifel über den kanonischen Charakter niemals allgemeiner geworden.

Als kanonisch erscheint das Buch Esther zuerst in der Unterschrift zur griechischen Übersetzung, 11, 1; denn dieser Charakter wird ihm durch das Zeugnis der Priester Dositháus und Ptolemäus beigelegt: „Im vierten Jahre, als Ptolemäus und Kleopatra regierten, brachten Dositháus, der sich für einen Priester und Angehörigen des Stammes Levi ausgab, und Ptolemäus, sein Sohn, diesen Brief über das Fest Phurim, von dem sie sagten, daß Lysimachus, der Sohn des Ptolemäus, zu Jerusalem ihn übersetzt habe" (11, 1). Es ist kein Grund vorhanden, die historische Richtigkeit dieser Unterschrift zu bezweifeln. Selbst wenn zuzugeben wäre, daß der griechische Text augenfällige ägyptische Eigentümlichkeiten habe, so wäre dadurch Ägypten als Land, in dem die Übersetzung entstanden sein müsse, keineswegs erwiesen. Die Zeit, in welche die Übersetzung und die Überbringung nach Ägypten fallen, läßt sich wegen der Vieldeutigkeit der Namen Ptolemäus, Kleopatra, Dositháus nicht ermitteln; denn der Feldherr Dositháus, von dem Josephus Contra Ap. 2, 5 spricht, ist sicher ein anderer als der an unserer Stelle genannte Levit. Es kann daher nur im allgemeinen angenommen werden, daß das Buch Esther schon im zweiten vor-

christlichen Jahrhundert als kanonisch galt. Wenn die spätere jüdische Tradition das Buch den Männern der „großen Synagoge" zuschreibt, so ist dies von der Untersuchung und Anerkennung zu verstehen, die es, als im Ausland geschrieben, bei der rechtmäßigen Behörde zu Jerusalem gefunden hat. Die Anerkennung muß demzufolge bald nach dem Bekanntwerden des Buches, aber erst nach Einführung des Purimfestes, erfolgt sein (9, 23). Auf diese Aufnahme in den Kanon beziehen sich die Worte וְנִכְתָּב בַּסֵּפֶר 9, 32. Maßgebend für die Aufnahme war nach derselben Stelle die Autorität der Königin Esther. So blieb das ganze Buch Esther bei den Juden im kanonischen Gebrauch, bis es ihren Rabbinen einfiel, seinen inspirierten Charakter entweder wegen der Abfassung auf nicht palästinensischem Boden oder aus Utilitätsgründen zu beanstanden. Gewöhnlich wurde dazu die Tradition des Altertums aufgerufen. Die Verhandlungen hierüber fallen jedenfalls in die Zeit nach Josephus; denn unter den 22 Büchern, welche dieser anführt, ist sicher das Buch Esther gewesen, dessen Inhalt er in seine Jüdischen Altertümer verflochten hat. Es dauerte längere Zeit, bis die Juden endlich gefunden zu haben glaubten, daß das Buch in der ihm gegebenen abgekürzten Gestalt mit allen Büchern des Kanons harmoniere. So blieb es wenigstens seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. unangefochten und ist in dem offiziellen Kanon des Talmuds mit aufgeführt (§. 1. II § 31).

Bereits vor diesen Erörterungen hatte das Buch Esther in der christlichen Kirche kanonische Geltung erlangt, selbstverständlich in der einzigen damals bestehenden ursprünglichen Gestalt. Schon Klemens von Rom nimmt in seinem Korintherbrief auf Esther Bezug, und zwar auf einen der sog. deuterokanonischen Abschnitte (14, 2). Origenes, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius, Rufin, die Konzilien von Hippo (393) und Karthago (397 u. 419) führen Esther ausdrücklich im Kanon auf. Ebenso ist das Buch im sog. Canon Mommsenianus, im Codex Claromontanus, im 85. Apostolischen Kanon, im 60. bzw. 59. Kanon des Konzils von Laodicea (zwischen 343 und 381; die Echtheit dieses Kanons ist jedoch zweifelhaft), in der Synopsis des hl. Chrysostomus und im Briefe Innozenz' I. an den Bischof Exsuperius von Toulouse zu den kanonischen Schriften gerechnet. Dagegen fehlt Esther unter den Büchern, die Melito von Sardes auf seine Nachforschungen bei den Juden hin als kanonisch bezeichnet, entweder infolge eines Fehlers in der Handschrift, oder weil Esther im hexaplarischen Text mit Obelen anfängt und so Melito in die Irre geführt wurde, oder auch weil zu Melitos Zeit der Streit über Esther bei den Rabbinen, von dem sich auch sonst in der Kirche noch einzelne Nachwirkungen finden, noch nicht zu Ende war. Im Osterfestbriefe des hl. Athanasius aus dem Jahre 367 steht Esther nicht; ebenso nicht in dem metrischen Verzeichnis der biblischen Bücher des hl. Gregor von Nazianz. Nach dem metrischen Verzeichnis des Amphilochius rechnen „τίνες" Esther zum Kanon. Der Verfasser der Synopsis s. Scripturae läßt Esther als Erbauungsbuch gelten, sagt aber auch, daß das Buch von den Juden als kanonisch anerkannt werde. Junilius beanstandete die kanonische Geltung des Buches noch im 6. Jahrhundert. Nirgends aber ist dabei von einem Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Bestandteilen die Rede; nur der hl. Hieronymus macht einmal eine solche Unterscheidung. In der Kirche selbst hat der kanonische Charakter des Buches Esther immer festgestanden. — Fürst, Der Kanon des A. T. 105 ff (über die Streitigkeiten bei den Juden über das Buch Esther).

Clem. Rom., Ep. ad Cor. 55 (*M.* 1, 321). Orig. bei Eus., H. E. 6, 25 (*M.* 20, 581). Cyrill. Hier., Catech. 4, 35 (*M.* 33, 500). Epiph., De mens. et pond. (*M.* 43, 244, 4). Rufin., Comment. in symbolum apost. 37 (*M.* 21, 374). Athanas., Ep. 39 (*M.* 26, 1437). Greg. Naz., Carm. 1, 1, 12 (*M.* 37, 473). Amphil., Iambi ad Seleucum (*M.* 37, 1577—1600). Synopsis s. Script. n. 74 (*M.* 28, 432) und n. 2 (ebd. 289). Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus, Freiburg 1880, 363 f. Hier., Praef. in lib. Esther (*M.* 28, 1433 ff). Vgl. auch 1. Tl § 34. Die Verzeichnisse biblischer Schriften bei Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 1 ff, und Preuschen, Analecta II.

276. In der verhältnismäßig kurzen Zeit, die zwischen der Herstellung der Esther-Megillah und der masoretischen Textbearbeitung liegt, hat der hebräische Text keine bedeutenderen Veränderungen erlitten.

Irrig scheint 9, 16 im Verhältnis zu V. 15 die Zahl חֲמִשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף statt LXX μυρίους πεντακισχιλίους zu sein, obwohl alle andern Zeugen mit dem hebräischen Text übereinstimmen. Die Septuaginta weicht in den Datierungen wiederholt vom Hebräischen ab, das jedenfalls die richtigen Angaben bietet. So ist 1, 5 die Lesung ἐπὶ ἡμέρας ἕξ schon durch ἐν ἡμέραις ἑπτά des zweiten griechischen Textes als unrichtig erwiesen. 9, 16 ist וְנוֹחַ sicher ein Fehler; es ist eine Form von נקם zu lesen, etwa הִנָּקַם. — Weiteres s. bei Jahn, Das Buch Ester. Nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Leiden 1901.

12. Die Bücher der Machabäer.

277. Die griechischen Bibelhandschriften enthalten vier Bücher, welche die Überschrift *Μακκαβαίων* tragen. Von diesen sind nur drei geschichtlich und nur zwei kanonisch.

Unter den Makkabäern, oder wie die Vulgata schreibt, Machabäern sind zunächst die Angehörigen einer Familie zu verstehen. Nachdem nämlich Judas, der Sohn des Priesters Mathathias, sich durch seine Tapferkeit den Namen מַקַּבָּא, der Hammer (wie Karl Martel), erworben hatte (1 Mach 2, 4 66; 5, 34), wurde diese Benennung auf alle Angehörigen seines Stammes übertragen. Insofern sie aber die Erinnerung an den Kampf der Juden gegen das griechische Heidentum wach erhielt, bezeichnete sie später alle jene, die ihren Glauben der heidnischen Macht gegenüber bekannten, daher auch die jüdischen Märtyrer aus der Zeit des Antiochus Epiphanes (2 Mach 6, 18 bis Kap. 7) sowie die schon vor der Machabäerzeit von Ptolemäus Philopator verfolgten Juden (3 Mach).

In den späteren jüdischen Schriften heißt die Familie des Mathathias, insbesondere als regierende Dynastie gedacht, ἡ Ἀσαμωναίων γενεά (Ant. 14, 16, 4), בית חשמונאי (Targ. 1 Sm 2, 4), die Hasmonäer, vermutlich nach dem Stammbaum bei Josephus (Ant. 12, 6, 1): Ματταθίας υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου. Die bedeutendsten Persönlichkeiten aus der Familie des Priesters Mathathias sind seine Söhne Judas (166—160), Jonathas (156—143), Simon (143—135), und die Söhne Simons: Judas und Johannes Hyrkanus (135—106). Schon unter dem letzteren begann die Entartung des Geschlechtes.

Der lateinische Name Machabaeus stammt wahrscheinlich von der talmudischen Schreibweise מכבי. Diese Bezeichnung, die auch auf den Feldzeichen stand, soll

aus Ex 15, 11 מי כמוך באלהים יהוה durch Zusammenziehung der Anfangsbuchstaben dieser Worte entstanden sein.

Von den vier Büchern nun, die unter dem Titel Μακκαβαίων in den meisten griechischen Bibelhandschriften vorkommen (Cod. Sin. enthält nur das erste und das vierte), bildet jedes für sich ein selbständiges Ganze. Das letzte von ihnen ist eine philosophische Abhandlung περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, „über die Herrschaft der Vernunft", in die gelegentlich die Schilderung der machabäischen Martyrien miteingeflochten ist. Das dritte Machabäerbuch ist legendenhaften Charakters mit einem historischen Kern. Über diese beiden Bücher s. 1. Tl § 50. — Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster 1906, 60 ff.

278. Die beiden kanonischen Machabäerbücher enthalten die Geschichte der Offenbarung während der syrischen Fremdherrschaft in Palästina, und zwar so, daß das zweite bloß einen Abschnitt aus dem Inhalt des ersten selbständig darlegt.

Zwischen dem Ende des Buches Nehemias und dem Anfang des ersten Machabäerbuches ist in der Geschichtserzählung eine Lücke, die hauptsächlich durch Josephus' Jüdische Geschichte ausgefüllt wird. Nachdem Nehemias zum zweitenmal von Jerusalem nach Susa zurückgekehrt war, scheint der Ausbau der religiösen Einrichtungen der sog. „großen Synagoge" überlassen geblieben zu sein. In bürgerlicher Hinsicht bildeten die Juden während der Perserherrschaft eine Art Republik, die ziemlich selbständig nach den mosaischen Gesetzen bestehen durfte und nur gehalten war, den persischen Satrapen die Steuern zu entrichten. Der Hohepriester erlangte allmählich eine einflußreiche Stellung im bürgerlichen Leben und ward der Repräsentant des Volkes dem fremden Souverän gegenüber. Über die Geschichte des Landes aber bis zum Ende der Perserherrschaft ist nur wenig bekannt. Die Hohenpriester von der Zeit des Nehemias an bis auf Alexander d. Gr. waren: Eliasib, Joiada, Johanan, Jeddoa (Neh 12, 22). Siehe § 249.

In diese Periode fällt auch die Einrichtung des gesetzwidrigen Tempels auf dem Berge Garizim. Sicheres darüber ist nicht bekannt, da der Bericht des Flavius Josephus Ant. 11, 7, 2; 11, 8, 2 unklar ist. Der Tempel auf Garizim ist nach Josephus im Jahre 128 v. Chr. nach ca 200jährigem Bestande geschlossen (13, 9, 1); er muß demnach zur Zeit Alexanders d. Gr. gebaut worden sein. Johanan war Hoherpriester gegen 407, wie aus dem Schreiben der Judengemeinde zu Elephantine an ihn hervorgeht. Josephus erzählt (11, 7, 1), daß unter Artaxerxes (Mnemon) Johanan seinen Bruder Jesus im Tempel erschlug, und daß die Juden zur Strafe dafür sieben Jahre lang eine drückende Abgabe zu entrichten hatten. Unter Artaxerxes Ochus beteiligten sich viele ägyptische Juden an einem Aufstande der Phönizier und wurden dafür nach Hyrkanien verbannt. Zur Zeit des letzten Perserkönigs, des Darius Codomannus, war Jeddoa Hoherpriester, der Alexander d. Gr. günstig für die Juden stimmte (11, 8, 5). Denn nachdem Alexander durch die Schlacht bei Issus ganz Syrien gewonnen und im Jahre 332 Tyrus erobert hatte, schrieb er an Jeddoa um Mannschaften und Lebensmittel und forderte den Tribut, den die Juden bis dahin dem König von Persien eingeschickt hätten. Jeddoa weigerte sich, dem Perserkönig die Treue zu brechen; der persische Satrap von Samaria aber (Josephus nennt ihn 11, 8, 4 Sanaballetes) schickte Alexander 8000 Mann

Hilfstruppen und erhielt von ihm sofort die Erlaubnis, den Tempel auf dem Garizim errichten zu lassen. Nun besaßen die Samaritaner das gewünschte Heiligtum, dessen Gründung mit einer Verräterei erkauft war. Alexander fand zu Gaza heldenmütigen Widerstand und rächte sich dafür nach fünfmonatiger Belagerung durch blutige Grausamkeit. Eine ähnliche Behandlung hatte er Jerusalem zugedacht; allein auf dem Zuge dahin (329) machte die ehrwürdige Gestalt des Hohenpriesters, der ihm entgegenkam, einen solchen Eindruck auf ihn, daß er die Stadt schonte, im Tempel ein Opfer brachte und den Juden vollkommene Freiheit, nach ihrem Gesetze zu leben, bewilligte. Das nämliche Privilegium beanspruchten auch die Samaritaner; sie wurden aber vorläufig nicht erhört und verscherzten bald die Gunst Alexanders, weil sie den von ihm über Syrien gesetzten und zu Samaria residierenden Statthalter Andromachus lebendig verbrannten. Zur Strafe wurden die Bewohner von Samaria aus der Stadt gewiesen. Sie zogen nach Sichem hinüber; Samaria selbst erhielt mazedonische Bewohner, und ein Teil des samaritanischen Grundbesitzes wurde den Juden zuerkannt. An Andromachus' Stelle ward Memnon zum Verwalter von Syrien eingesetzt.

Nach Alexanders Tod ernannte Perdikkas einen Statthalter über Syrien und Palästina in der Person Laomedons von Mytilene. Diesem nahm Ptolemäus Lagi die beiden Länder (320) gewaltsam ab, und so ward Jerusalem von Ägypten abhängig. Von 314 bis 301 blieb Palästina der Zankapfel zwischen dem ägyptischen und dem assyrischen König, bis es 301 endgültig an die Ptolemäer kam. Die Lage der Juden war in all dieser Zeit äußerlich die nämliche wie unter Alexander. Indes gewann die griechische Wissenschaft und Philosophie unter den Juden weite Verbreitung und großen praktischen Einfluß. So zeigt z. B. der Verfasser der Bücher der Weisheit Kenntnis der griechischen Philosophie, und an griechischen Einfluß erinnert die Ersetzung von hebräischen Eigennamen durch griechische (Jason, Menelaus, Lysimachus). Gleichwohl blieb die Mehrzahl der Juden dem Gesetze treu und nährte die Hoffnung auf das zukünftige Heil im Messias, die in der außerbiblischen religiösen Literatur der Juden zu Tage tritt. Um das Jahr 200 kam Palästina an den Seleucidenherrscher Antiochus III. (223—187).

Mit dieser Begebenheit beginnt die Geschichtserzählung der kanonischen Machabäerbücher, abgesehen von einigen orientierenden Worten im ersten Buche (1, 1—9), von zwei Briefen, die dem zweiten Buche vorangestellt sind (1, 1 bis 2, 18), und von einer Vorrede zum zweiten Buche (2, 19—32).

Zum besseren Verständnis des Inhalts der Machabäerbücher schicken wir die Namen der Hohenpriester von Jeddoa an, dem Zeitgenossen Alexanders d. Gr., bis auf die Zeit des Judas Machabäus voraus; ferner die Namen der ägyptischen Ptolemäerkönige und der Seleuciden, soweit sie für die Heilige Schrift in Betracht kommen. Hohepriester: Jeddoa; Onias I., Sohn des Jeddoa, Zeitgenosse des Königs Arius von Sparta 309—265 (1 Mach 12, 7); Simon I. ὁ δίκαιος, Sohn Onias' I.; Eleazar, Bruder Simons I., nach dem Aristeasbriefe Zeitgenosse des Königs Ptolemäus Philadelphus 285—246; Manasses, Oheim von Eleazar; Onias II., Sohn Simons des Gerechten, Zeitgenosse von Ptolemäus III. Euergetes; Simon II., Sohn Onias' II. (Ekkli 50, 1 ff), nach 3 Mach 2, 1 Zeitgenosse von Ptolemäus IV. Philopator 221—204; Onias III., Zeitgenosse von Seleucus IV. und Antiochus Epiphanes (2 Mach Kap. 3—4), von Antiochus abgesetzt; Jason, Bruder Onias' III.; Menelaus, Sohn eines Benjaminiten, des Tempelvorstehers Simon (2 Mach 3, 4—6); Lysimachus, Bruder des Mene-

laus (er verwaltete nur kurze Zeit das Hohepriesteramt, dann war Menelaus wieder Hoherpriester, der mutmaßlich von Judas Machabäus abgesetzt und auf Befehl des Antiochus Eupator getötet wurde); der Eindringling Alcimus 162—160. Die Namen der Hohenpriester (ausgenommen Menelaus und Lysimachus) gibt Josephus in seinen Altertümern Buch 11 und 12 an. Über Onias III. und seine Nachfolger siehe 2 Mach Kap. 4. Die Regierungszeit eines jeden Hohenpriesters läßt sich nicht feststellen. — Könige von Ägypten: Ptolemäus I. Soter 305—285; Ptolemäus II. Philadelphus 285—246; Ptolemäus III. Euergetes 246—221; Ptolemäus IV. Philopator 221—204; Ptolemäus V. Epiphanes 204—181; Ptolemäus VI. Philometor 181—145; Ptolemäus VII. Physkon 170—117 (bis 145 mit seinem Bruder Ptolemäus VI.). — Seleuciden:

Seleucus I. Nikator 312—280
Antiochus I. Soter 280—261
Antiochus II. Theos 261—246
Seleucus II. Kallinikus 246—226
Seleucus III. Ceranus 226—223 | Antiochus III. d. Gr. 223—187
Seleucus IV. Philopator 187—175 | Antiochus IV. Epiphanes 175—164
Antiochus V. Eupator 164—162 | Alexander I. Balas 150—145
Demetrius I. Soter 162—150 | Antiochus VI. Dionysus 145—142 (?)
Demetrius II. Nikator 145—138; 129—125 | Antiochus VII. Sidetes 138—129

Während sich die Juden unter dem frommen Hohenpriester Onias III. glücklicher Zustände erfreuten, erstattete der Tempelvorsteher Simon dem syrischen Statthalter von Cölesyrien, Apollonius, unwahre Berichte über die großen Tempelschätze zu Jerusalem, und dadurch ward Seleucus' IV. Habgier erregt. Er schickte daher im Jahre 176 seinen Schatzmeister Heliodorus, um die fraglichen Schätze zu konfiszieren; allein diese Säkularisation wurde auf wunderbare Weise vereitelt (2 Mach Kap. 3). Jetzt wandte Simon seine Künste an, um Onias zu verleumden (II 4, 1—6). Doch inzwischen starb Seleucus, und ihm folgte Antiochus IV. Epiphanes auf den Thron (I 1, 11; II 4, 7). Bei diesem wußte Onias' Bruder Jason (Josue) es durch Geld dahin zu bringen, daß er an Onias' Stelle treten durfte (II 4, 7), und suchte sich nun durch engen Anschluß an die fremdländische Macht zu halten. Er erkaufte für seine Landsleute das antiochenische Bürgerrecht, vermutlich um es im einzelnen teuer wieder zu verkaufen, und führte gewaltsam die Gebräuche und die Lebensweise der Griechen ein (II 4, 9 ff; I 1, 12 ff). Als er aber den Bruder des oben genannten Simon, namens Menelaus, gelegentlich zum König schickte, bot Menelaus für das Hohepriestertum eine noch größere Summe, und so mußte Jason diesem weichen (II 4, 23—26). Menelaus, der kurze Zeit von seinem Bruder Lysimachus abgelöst war, mißbrauchte seine Stellung zu Gewaltmaßregeln jeder Art, ließ Onias ermorden und wußte durch allerlei Intrigen bei Antiochus Epiphanes straflos auszugehen (II 4, 26—50). Im Jahre 169 unternahm Antiochus zum zweitenmal einen Feldzug gegen Ägypten. Diese seine Abwesenheit benutzte Jason, um Jerusalem zu überfallen (II 5, 1—10). Darüber erzürnt, nahm Antiochus auf seiner Rückkehr Jerusalem mit Gewalt ein, richtete ein schreckliches Blutbad darin an und entweihte und plünderte auch den Tempel (II 5, 11 ff; I 1, 18 ff). Zwei Jahre später ließ er durch Apollonius daselbst ähnliche Grausamkeiten verüben und die Stadt zu einem syrischen Waffenplatz einrichten; der

Tempel wurde dem olympischen Zeus geweiht, und es erging unter Androhung der Todesstrafe ein strenger Befehl, wonach kein Bewohner des syrischen Reiches eine andere Religion als die des Staates ausüben durfte (II 5, 24 bis 6, 17; I 1, 30—64). Infolge dieses Ediktes erlitten besonders Eleazar und eine Mutter mit sieben Söhnen heldenmütig den Martertod (II 6, 18 bis 7, 42). Bei solchen Grausamkeiten konnte eine Reaktion nicht ausbleiben. Der Priester Mathathias flüchtete mit seinen Söhnen und vielen andern Juden in die Wüste und schuf so einen Vereinigungspunkt für alle national gesinnten und gesetzestreuen Juden (I Kap. 2). Bei seinem Tode (166 v. Chr.) bestimmte er seinen Sohn Judas zum Anführer der Juden, und dieser organisierte den Widerstand gegen die Syrer (I 3, 1—9; II 5, 27; 8, 1—7). Seine erste Waffentat war die Besiegung des Apollonius, der mit einem Heere aus Samaria herbeigeeilt war (I 3, 10—12); darauf gelang es ihm, den syrischen Heerführer Seron in die Flucht zu schlagen (V. 13—26). Da Antiochus um diese Zeit einen Feldzug nach Persien vorbereitete, so sandte sein Reichsverweser Lysias ein Heer unter Ptolemäus Makron, Nikanor und Gorgias gegen die Juden (I 3, 27—41; II 8, 8—11). Judas ging ihnen mutig entgegen und besiegte sie bei Emmaus (I 3, 42 bis 4, 27; II 8, 12—35). Ein neues Heer, das Lysias selbst anführte, ward ebenfalls in die Flucht geschlagen (I 4, 28—35; II Kap. 11 f). Nun war Judas für den Augenblick Herr des Landes; er bemächtigte sich Jerusalems mit Ausnahme der Burg, die eine syrische Besatzung hatte, reinigte den Tempel und sorgte wieder für würdige Begehung des Gottesdienstes (I 4, 36—61; II 10, 1—7). Jetzt aber beteiligten sich an den Feindseligkeiten gegen die Juden auch deren Nachbarvölker. Judas wandte sich daher, überall siegreich, gegen die Idumäer, schlug die Ammoniter, die von Timotheus und Bacchides angeführt wurden, schickte seinen Bruder Simon nach Galiläa, züchtigte das nördliche Ostjordanland und ließ alle Juden, deren persönliche Sicherheit es erforderte, nach Judäa übersiedeln. Das Pfingstfest feierte er dann in Jerusalem (I 5, 1 ff; II 10, 8—38). In demselben Jahre 164, wo dies alles geschah, starb Antiochus Epiphanes eines elenden Todes (I 6, 16; II Kap. 9). An seine Stelle trat sein Sohn Antiochus Eupator (164—162). Dieser, noch sehr jung, war ganz in Lysias' Gewalt, der den von Antiochus Epiphanes bestimmten Reichsverweser Philippus verdrängte und sich der Regentschaft bemächtigte. Philippus floh erst nach Ägypten, dann nach Persien, und suchte seine Ansprüche mit gewaffneter Hand geltend zu machen. Allein auch Demetrius, der Sohn von Seleucus Philopator, wollte sich auf den syrischen Thron schwingen, und so war Syrien bald von Bürgerkriegen zerrissen, die den Juden für ihre Unternehmungen zu gute kamen. Namentlich wurden sie durch gütliches Abkommen von der Übermacht eines unter Eupator und Lysias nach Judäa gekommenen Heeres befreit (I 6, 17 bis 6, 63; II Kap. 13). Inzwischen hatte Menelaus durch Antiochus Eupator die verdiente Strafe gefunden (II 13, 3—8). Kaum aber schien des Antiochus Thron befestigt, als Demetrius I. (Soter, 162—150) die Herrschaft an sich riß und Antiochus nebst Lysias umbringen ließ (I 7, 1—4; II 14, 1—2). Mit ihm setzte sich ein gewisser Alcimus aus Jerusalem in Verbindung, den die Juden nicht als Hohenpriester anerkennen wollten, und bewog ihn, ein Heer unter Bacchides nach Judäa zu schicken, das den Verräter zu Jerusalem unter blutiger Grausamkeit in die Herrschaft einsetzte (I 7, 5—20). Leider fand Alcimus eine Partei im Lande, und dieses ward durch ihn nach Bacchides' Abzuge in größere Zerrissenheit versetzt, als es jemals unter den Syrern der Fall gewesen war (I 7, 21—24). Judas jedoch bot

ihm die Spitze, und so ging Alcimus abermals nach Antiochia, um Hilfe zu suchen. Demetrius schickte seinen Feldherrn Nikanor mit einem zweiten Heere nach Palästina (II 14, 3—13). Nikanor behandelte Judas und seine Partei aus Achtung zuerst mit großer Menschenfreundlichkeit, ging aber bald wieder zu Feindseligkeiten über, ward geschlagen und verlor (160) das Leben (I 7, 25—32; II 14, 14 bis 15, 37).

Hier endet das zweite Machabäerbuch, „weil fortan Jerusalem von den Hasmonäern behauptet wurde". Das erste Buch erzählt weiter, wie es Judas nunmehr für geraten fand, ein Bündnis mit den Römern zu schließen (Kap. 8). Es kam ein Vertrag zu stande, der den Römern durchaus freie Hand ließ, ihnen aber Gelegenheit bot, sich später in die inneren Angelegenheiten Syriens und Palästinas einzumischen. Für Judas sollte jedoch ein solcher Schritt der Klugheit nicht von so großem Vorteil sein wie sein früheres heldenmütiges Gottvertrauen. Zwar schickte der römische Senat ein Schreiben an Demetrius Soter mit der Weisung, die Juden nicht weiter zu beunruhigen; allein ehe dies noch eintraf, entsandte Demetrius, um Nikanors Niederlage zu rächen, ein Heer unter Bacchides nach Judäa. Dieser rückte unter großen Grausamkeiten nach Norden vor und verbreitete solchen Schrecken, daß zuletzt nur noch 800 Mann bei Judas aushielten. Auch mit diesen würde Judas die feindlichen Heerhaufen geworfen haben, wenn er sich nicht zu weit vorgewagt hätte, so daß er schließlich Schlacht und Leben verlor (9, 1—23). Nach seinem Tode suchte Bacchides im Verein mit Alcimus durch Hinrichtungen und Einkerkerungen einen neuen Aufstand unmöglich zu machen; allein die Juden wählten Judas' Bruder Jonathan zu ihrem Anführer, und dieser brachte es mit seinem Bruder Simon durch kluge Organisation des Widerstandes dahin, daß Bacchides schließlich mit ihm Frieden schloß und die Juden nicht weiter zu behelligen versprach (9, 24—73). Noch gnädiger bewies sich Demetrius gegen Jonathan, als Alexander Balas, ein Sohn des Antiochus Epiphanes, sich zum Gegenkönig aufwarf; so konnte Jonathan das Land von Eindringlingen und Verrätern säubern und es in Verteidigungszustand setzen (10, 1—14). Alexander seinerseits bestellte Jonathan zum Hohenpriester. Dies hatte zur Folge, daß auch Demetrius den Juden alle erdenkliche Genugtuung leistete und sie mit vielen Vorrechten ausstattete (V. 15—45). Indes Jonathan traute seinen Worten nicht und hielt sich zu Alexander; diesem unterlag Demetrius nach kurzer Zeit, und nun ward Jonathan auch von Alexander mit Ehre und Auszeichnung überhäuft (V. 46—66). Allein als ein neuer Kronprätendent stand jetzt Demetrius' Sohn Demetrius II. Nikator auf und entsandte den Statthalter Apollonius von Cölesyrien als seinen Feldherrn in das ehemalige Philisterland. Diesen schlug Jonathan und ward deswegen von Alexander noch mehr geehrt (V. 67—89). Inzwischen hatte Ptolemäus VI. Philometor von Ägypten den Plan gefaßt, sich des syrischen Reiches zu bemächtigen; er rückte mit großer Heeresmacht heran, erklärte sich anscheinend für Demetrius, zog in Antiochien ein und schlug Alexander in die Flucht (11, 1—15). Alexander fand in Arabien seinen Tod; aber auch Ptolemäus starb einige Tage nach ihm, und alle zurückgebliebenen Ägypter wurden von den Syrern niedergemetzelt. So war der zweite Demetrius König (V. 16—19). Jonathan benutzte diese Streitigkeiten und versuchte sich wieder in den Besitz der Burg Sion zu setzen. Auf die Nachricht davon beschied ihn Demetrius nach Ptolemais, nahm ihn aber freundlich auf und bestätigte die für Judäa erteilten Privilegien (V. 20—37). Da er nunmehr seine Herrschaft über Syrien gesichert glaubte, entließ der König

sein kostspieliges Heer und bereitete sich dadurch eine schlimme Gefahr: eine große Anzahl von Unzufriedenen, an deren Spitze sich Tryphon stellte, suchte ihn umzubringen, und nur der Beistand der Juden rettete ihn (V. 38—52). Trotzdem zeigte er sich bald undankbar. Jonathan erklärte sich daher für den jungen Antiochus, den Sohn Alexanders, den Tryphon herbeigeholt hatte, und unterwarf ihm zum Dank für große Gunstbezeigungen einen bedeutenden Teil des syrischen Landes (V. 53—74). Nunmehr hielt es Jonathan für geraten, das Bündnis mit den Römern zu erneuern, und schloß auch noch mit den Spartanern Freundschaft (12, 1—23). Als darauf Demetrius' Generale mit großer Kriegsmacht heraneilten, um Syrien wieder zu gewinnen, zog er ihnen entgegen; die feindliche Macht aber wich ohne Schwertstreich zurück und überließ ihm Syrien zur Schatzung (V. 24—32). Inzwischen hatte Simon sich der Westküste von Palästina versichert (V. 33—34), und beide Führer begannen jetzt das Land durch Anlegung von Festungen zu schirmen (V. 35—38). Diesen Zeitpunkt hielt Tryphon für geeignet, sich Jonathans zu entledigen. Da er jedoch nicht wagte, ihn in offenem Felde zu bestehen, so versuchte er eine Kriegslist, und es gelang ihm, Jonathan nach Ptolemais zu locken und gefangennehmen zu lassen (V. 39—54). Dadurch wurde der Mut der Juden tief gebeugt. Allein Simon ermunterte sie durch das Anerbieten, selbst an ihre Spitze zu treten (13, 1—9), und bewies seine Tatkraft durch die sofortige Wegnahme von Joppe (V. 10—11). Währenddessen zog Tryphon heran, um in Galiläa einzufallen; Simon folgte ihm überallhin, und der Verräter erlangte nichts weiter, als daß Simon ihm mit blutendem Herzen Jonathans beide Söhne nebst 100 Talenten Silbers für die Freilassung seines Bruders auslieferte (V. 12—19). Statt aber Jonathan freizugeben, ließ Tryphon ihn, wie Simon gefürchtet, nebst seinen Söhnen zu Bascama umbringen und zog wieder nach Syrien; dort warf er seine Maske ab, tötete den jungen Antiochus und ließ sich zum König von Syrien ausrufen (V. 20—32). Simon bestattete seinen Bruder zu Modin und errichtete dort für ihn und seine ganze Familie ein Grabmal. Dann ließ er die unterbrochenen Festungsbauten vollenden und schickte eine Gesandtschaft an Demetrius, um von ihm seine Autonomie bestätigt zu erhalten (V. 33—35). Diese erkannte Demetrius an, so daß die Juden von nun an Simon ihren Fürsten nennen konnten (V. 36—42). Die nächste Tat Simons war die Eroberung von Gaza und die Reinigung dieser Stadt von den Greueln des Götzendienstes (V. 43—48). Unter solchen Umständen konnte sich auch die syrische Besatzung in der Akra zu Jerusalem nicht mehr halten, sondern ergab sich gegen die Bedingung freien Abzuges (V. 49—50). Nun konnte Simon ganz Jerusalem sein nennen, und in der Aussicht, Gründer einer Dynastie zu werden, ernannte er seinen Sohn Johannes Hyrkanus zu seinem Feldherrn (V. 51—54). Während aber Demetrius seine Freiheit bald an den parthischen König Arsaces verlor (14, 1—3), erlebte das jüdische Volk unter Simons Regierung ein neues goldenes Zeitalter, „und Israel war sehr fröhlich" (V. 4—15). Auch in Sparta ehrte man den neuen Fürsten und erneuerte das bestehende Bündnis (V. 16—23). Nach Rom schickte Simon Gesandte, um seine Thronbesteigung anzuzeigen (V. 24). Aus Dankbarkeit wurde Simon vom jüdischen Volke durch förmliche Wahl und Anerkennung für sich sowohl als seine Nachkommen auf ewige Zeiten zum Hohenpriester und Fürsten ausgerufen, und die Huldigungsurkunde ward auf ehernen Tafeln im Tempel niedergelegt (V. 25—49). Jetzt bewarb sich auch der Bruder des gefangenen Demetrius, Antiochus Sidetes, um Simons Freundschaft und erneuerte die schon von

seinem Vater und seinem Bruder erteilten Privilegien (15, 1—9). Er hatte nämlich einen Kriegszug vorbereitet, um den Usurpator Tryphon zu verdrängen (V. 10—14). Zu dieser Zeit kamen die nach Rom gesandten Botschafter Simons zurück und brachten von den Römern die Abschrift eines Zirkulars an alle Könige Vorderasiens, worin Simons Selbständigkeit anerkannt und proklamiert wurde (V. 15—24). Dies erregte das Mißfallen des Antiochus Sidetes, so daß er keine Hilfe von Simon annehmen wollte, die Anerkennung der Autonomie widerrief und Tribut forderte (V. 25—31). Da der Tribut verweigert wurde, richtete Antiochus, dem Tryphon mittlerweile entkommen war, seine Feindseligkeiten gegen Simon (V. 32—41). Den neuen Krieg auszufechten, überließ Simon seinen beiden Söhnen Judas und Johannes. Durch die Tapferkeit des Johannes ward ein glücklicher Sieg gewonnen (16, 1—10). Leider wurde Simon bald darauf (135) mit zwei Söhnen von seinem Schwiegersohne Ptolemäus hinterlistig ermordet (V. 11—17). Der Falsche erreichte jedoch seine Absicht auf das Hohepriestertum und die Fürstenwürde nicht, denn Johannes trat ihm mit Entschiedenheit entgegen; ihm blieb die angestammte Würde unbestritten (V. 19—24). Johannes Hyrkanus regierte bis 106 (105? 104?).

Die beiden Briefe, die dem zweiten Buche vorangestellt sind, enthalten Einladungen der palästinensischen Juden an die ägyptischen, mit ihnen das Fest der Tempelweihe zu begehen. Der erste ist datiert, denn die Zeitbestimmung 1, 10 muß nach Analogie von 11, 21 33 38 zu dem Vorhergehenden gezogen werden. Das Datum ist 188 A. S., 124 v. Chr. Der zweite Brief trägt kein Datum; doch muß aus seinem Inhalt geschlossen werden, daß er sich auf die Wiederholung des von Judas Machabäus am 25. des Monats Caslev eingesetzten Festes der Tempelreinigung bezieht. Demnach berechnet sich seine Abfassungszeit wie folgt. Das Tempelreinigungsfest wurde zum erstenmal im Jahre 164 v. Chr. gefeiert. In dem Briefe ist 1, 10 und 2, 14 ein Judas genannt, und zwar ist es Judas Machabäus. Da dieser zu Anfang des Jahres 160 in einer Schlacht fiel und die Stelle 1, 18 nicht die erste Feier jenes Festes, sondern eine Wiederholung bezeichnet, so ist der Brief zwischen 163 und 161 geschrieben. Da er ferner eine falsche Nachricht über den Tod des Antiochus Epiphanes enthält, eine solche sich aber am leichtesten kurz nach dem Ereignis bilden konnte, so wird er im Jahre 163 abgefaßt sein. Der unter den Adressaten an bevorzugter Stelle genannte Aristobulus ist nach übereinstimmender Angabe der griechischen Väter ein Peripatetiker, der sich am Hofe des Ptolemäus Philometor großer Auszeichnung erfreute, diesem seinem Gönner eine allegorische Deutung des Pentateuchs widmete und wohl διδάσκαλος des ägyptischen Königs genannt werden konnte.

279. Das erste Buch der Machabäer ist ursprünglich hebräisch geschrieben, aber schon bald nach seiner Entstehung ins Griechische übersetzt worden. Im Original ist es nicht mehr vorhanden.

Es gibt keinen älteren Text von dem Buche als den griechischen. Der lateinische in der Vulgata gehört zur altlateinischen Übersetzung, und zwar zu den vom hl. Hieronymus nicht revidierten Bestandteilen. Es läßt sich leicht erkennen, daß er eine wörtliche Übertragung des griechischen Textes darstellt; z. B. aus den Wörtern bahis 13, 37, cinyra 4, 54, pastophorium 4, 38, pentacontarchus 3, 55, scenopegia 10, 21, anathematizare 5, 5; aus den wörtlichen Übersetzungen 2, 57 in sua misericordia = ἐν τῷ ἐλέῳ αὐτοῦ, 3, 48 de quibus attrahiertes Relativ = περὶ ὧν, 8, 1 Et audivit Iudas nomen Romanorum,

quia sunt potentes viribus et acquiescunt etc.; aus Abweichungen, die nur bei griechischem Text möglich sind, z. B. 1, 18 in navium multitudine = ἐν στόλῳ μεγάλῳ, V. 44 libros = βιβλία (Briefe), 5, 63 Et viri Iuda = καὶ ὁ ἀνὴρ Ἰούδας καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, 8, 12 et qui in ipsis requiem habebant = καὶ τῶν ἐπαναπαυομένων αὐτοῖς. Die Übersetzung ist im ganzen durchaus wörtlich und getreu, wie schon die angeführten Beispiele zeigen, und sie ist es auch da, wo sie freier übersetzt, z. B. 5, 34; 7, 48; 9, 34; 10, 35. Doch ist auch dieser Teil der altlateinischen Übersetzung von deren allgemeinem Schicksal nicht frei geblieben. Der Text zeigt Auslassungen, wie 1, 38 διὰ παντός, 16, 3 καὶ ὑμεῖς δὲ ἐν τῷ ἐλέει ἱκανοί ἐστε ἐν τοῖς ἔτεσι, und Zusätze, wie 7, 9 ut videret exterminium, quod fecit Iudas, 13, 54 fortis proelii, 14, 24 den sehr störenden und sinnverwirrenden Zusatz Romanus. Die syrische Übersetzung, sowohl die der gewöhnlichen Peschitthoausgaben als die von Ceriani in der Translatio syra gegebene, stammt aus dem Griechischen. Der griechische, in die Septuaginta aufgenommene Text mußte demnach statt des Originals gelten. Daß er aber kein Original ist, läßt sich aus seiner Beschaffenheit wohl erkennen. Zwar würde der hellenische Sprachcharakter und der Reichtum an hebraisierenden Ausdrücken noch nicht zu der Annahme eines hebräischen Originals nötigen (vgl. 1. Tl § 68); allein es gibt doch eine Anzahl Stellen im Buche, die nur durch Übersetzung ihre fremdartige oder auch fehlerhafte Gestalt bekommen haben können. Solche sind 1, 4 ἐγένοντο (αὐτῷ) εἰς φόρον = וַיְהִי־לוֹ לָמַס, 16 καὶ ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία = וַתִּכֹּן הַמַּלְכוּת, 36 ἐγένετο εἰς διάβολον πονηρόν = לְשָׂטָן רָע, 2, 19 οἶκος τῆς βασιλείας = בֵּית הַמַּלְכָה, 22 τοῦ παρελθεῖν = לַעֲבֹר, 42 ἰσχυροὶ δυνάμει = גִּבּוֹרֵי חַיִל, 57 ἐν τῷ ἐλέῳ αὐτοῦ = בְּחַסְדּוֹ, 5, 37 μετὰ δὲ τὰ ῥήματα ταῦτα = אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, „nach diesen Dingen"; ferner Übersetzungen wie 1, 28 ἐσείσθη ἡ γῆ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας αὐτήν für תִּתְרַעַשׁ הָאָרֶץ עַל יֹשְׁבֶיהָ, 44 βιβλία = סְפָרִים für „Briefe", 2, 8 ἐγένετο ὁ ναὸς αὐτῆς ὡς ἀνὴρ ἄδοξος statt ὡς οἶκος ἀνδρὸς ἀδόξου = וַיְהִי בֵיתָהּ כְּאִישׁ נִבְזֶה, 4, 19 Var. πληροῦντος = λαλοῦντος, Verwechslung von מלא mit מלל, 24 ὅτι καλόν statt ὅτι ἀγαθός = כִּי טוֹב usw. Fast noch mehr als diese Einzelheiten deuten der Periodenbau des Buches, der achtmalige Anfang καὶ ἐγένετο u. dgl. auf eine Übersetzung aus dem Hebräischen hin. Diese auf inneren Gründen beruhende Überzeugung wird bestätigt durch die positiven Angaben Origenes' und des hl. Hieronymus. Nach Origenes (bei Eus., H. E. 6, 25) hieß der hebräische Titel des Buches: Σαρβηθσαβαναιελ, vielleicht = שַׂר בֵּית שָׁבְנֵי אֵל, „Fürst der Familie der Gotteskinder", d. i. Judas. Indes ist die griechische Transskription auch in Varianten überliefert, z. B. Σαρβὴθ Σαρβανεέλ, das aufgelöst lauten soll: שַׂרְבַּת שַׂר בְּנֵי אֵל, „Geschichte des Führers der Gotteskinder". Der hl. Hieronymus versichert: Maccabaeorum primum librum Hebraicum reperi (Prol. gal.). Seitdem ist das Original verloren gegangen. In neuerer Zeit sind Fragmente eines hebräischen Textes von dem ersten Machabäerbuch entdeckt und veröffentlicht worden; doch ist aus ihnen mit Sicherheit nicht erkennbar, ob hier der Originaltext oder eine Übersetzung vorliegt. Über die Entstehungszeit der griechischen Version läßt sich weder aus äußeren noch aus inneren Gründen etwas Sicheres ermitteln; bloß weil der sprachliche Ausdruck dieser Übersetzung der in der Septuaginta vorliegenden Sprachform gleichkommt, ist es wahrscheinlich, daß sie in vorchristlicher Zeit gleichzeitig mit der Übersetzung der späteren alttestamentlichen Schriften angefertigt worden ist.

Nach den angeführten Stellen ist es glaublich, daß die Übersetzung den Urtext gewissenhaft wiedergibt und, einige unten zu nennende Stellen abgerechnet,

statt seiner dienen kann. Die Varianten der griechischen Handschriften sind nicht sehr bedeutend, so daß auch die Überlieferung des fraglichen Textes eine verhältnismäßig treue genannt werden kann. — G. Schmidt, Die beiden syrischen Übersetzungen des I. Maccabäerbuches: ZAW 1897, 1 233. Über den hebräischen Titel s. auch Ad. Schulte in der BZ 1909, 254 und Siegwalt ebd. 1912, 362. Die oben an erster Stelle angegebene griechische Transskription ist der Ausgabe von Ed. Schwartz entnommen. Über den aufgefundenen hebräischen Text s. Vetter in der QS 1901, 600.

280. Das zweite Machabäerbuch ist ursprünglich griechisch verfaßt. Es ist kein selbständiges Werk, sondern ein Auszug aus dem fünfteiligen Geschichtsbuche Jasons von Cyrene.

Von dem Text des zweiten Buches kann noch heute nichts anderes gesagt werden, als was der hl. Hieronymus (Prol. gal.) schreibt: Graecus est, quod ex ipsa quoque φράσει probari potest. In der Geschichtserzählung zeigt besonders der Periodenbau, daß das Buch von einem griechisch redenden Schriftsteller herrührt; die Hebraismen sind sehr selten (8, 15; 9, 5; 14, 24), echt griechische Wendungen dagegen häufig (4, 40; 12, 22; 15, 12 usw.); besonders sprechen für die griechische Originalität auch Zusammenstellungen wie ἄγειν ἀγῶνα 4, 18, ὑπονοθεύσας, ὑπονοθευθείς V. 26, εὐημερίαν δυσημερίαν 5, 6, εὐμένειαν εἰς δυσμένειαν 6, 29, ἄλλος ἀλλαχῆ 12, 22, δυσφόρως φέρειν 14, 28, αὐτὸς αὐτόθι 15, 38. Weiteres s. bei Knabenbauer, Commentarius in duos libros Machabaeorum, Parisiis 1904, 277 f.

Dieses Ergebnis ist um so wahrscheinlicher, weil das Buch nach der Vorrede 2, 19—32 aus einem griechisch geschriebenen Geschichtswerk abgekürzt ist. Es heißt nämlich V. 20—24, daß die Geschichte der machabäischen Erhebung von einem gewissen Jason aus Cyrene geschrieben worden sei; dieser aber hat sich, weil Cyrene hellenische Bevölkerung hatte, ohne Zweifel des Griechischen bedient. Daß der Epitomator die beiden letzten Kapitel selbständig hinzugefügt habe, wollen einige aus 2, 20 erschließen, jedoch ohne zwingenden Grund; jedenfalls unterscheiden sich diese beiden Kapitel durchaus nicht von den vorhergehenden. Nicht so sicher läßt sich das nämliche von der Zugabe zum ursprünglichen Buche, den beiden vorausgeschickten Briefen, sagen; wenigstens ist die Sprache des ersten Briefes viel mehr hebräisch gefärbt als die des Buches. Da indes die Empfänger dieser Briefe als Einwohner Ägyptens griechisch redeten, so ist von vornherein wahrscheinlich, daß man von Jerusalem aus griechisch an sie schrieb; und da die Schreiben von hebräisch redenden Juden abgefaßt werden mußten, so erklärt sich daraus wohl der mehr hebraisierende Ton in ihnen.

281. Über die Verfasser der beiden Machabäerbücher läßt sich nichts Sicheres ermitteln. Wahrscheinlich aber sind beide Bücher auf palästinensischem Boden und noch vor Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts geschrieben.

Aus der hebräischen Abfassung des ersten Buches kann geschlossen werden, daß sein Urheber ein Jude aus Palästina selbst war. Dies wird bestätigt durch die genaue Ortskunde hinsichtlich des Kriegsschauplatzes, wie sie nur einem Eingebornen des Landes möglich war. Der Verfasser führt die Geschichte bis zur Regierung des Johannes Hyrkanus, ohne dessen Tod zu erzählen oder seinen Nachfolger zu nennen. Nach 16, 23 standen ihm die דִּבְרֵי הַיָּמִים über

Johannes Hyrkanus zu Gebote, aus denen er jedoch seine Geschichtserzählung nicht fortsetzte. Da die Annahme am nächsten liegt, daß das Geschichtswerk über Johannes Hyrkanus das ganze Wirken dieses Hasmonäers behandelte, so kann es erst nach dessen Tode (106) verfaßt sein, und es ist daher auch die Abfassung des ersten Machabäerbuches nach dem Jahre 106 anzusetzen. Daß es schon bald nach 106 entstanden sei, legt der Umstand nahe, daß dem Verfasser nach 16, 23 die traurigen Verhältnisse in der Hasmonäerfamilie, die kurz nach 106 eintraten, noch nicht bekannt waren. Indes wird auch die Ansicht vertreten, es sei noch bei Lebzeiten des Johannes, also zwischen 135 und 106, geschrieben.

Wann Jason von Cyrene gelebt hat, ist nicht auszumachen. Vielleicht ist aus dem Inhalt seiner Geschichtserzählung zu schließen, daß er noch 161 v. Chr. geschrieben hat; es ließe sich sonst kaum ein Grund finden, warum er nicht einmal Judas' des Machabäers Tod aus dem ersten Monat des Jahres 160 erzählt. Auch die Angabe 15, 38, daß Jerusalem seit Nikanors Tod von den Juden behauptet worden sei, setzt voraus, daß dem Verfasser bei der Niederschreibung die I 9, 23 ff geschilderten Schicksale der Juden noch nicht bekannt waren. Im Gegenteil scheint die Schrift, für deren Inhalt die beiden Tempelfeste 10, 1 ff; 15, 36 gleichsam die Marksteine bilden, unter dem Eindruck der 15, 36 erwähnten Feier, während der „Zeit der Ruhe" (I 7, 50), entstanden zu sein. Viel schwerer zu sagen ist, von wem der Auszug angefertigt worden ist, der unser zweites Machabäerbuch bildet. Da der Epitomator in der Vorrede 2, 20—32 sehr selbständig auftritt, so werden Stil und Ausdruck wohl ihm, nicht Jason zuzuschreiben sein. Nun aber nennt er Jerusalem gewöhnlich einfach „die Stadt" und die Burg Davids bloß „die Akropolis"; ferner zeigt er überall die genaueste Kenntnis paläſtinensischer Örtlichkeiten und Zustände; er wird also wohl in Jerusalem gelebt und sich seine griechische Bildung unter der Seleucidenherrschaft angeeignet haben. Um die Zeit der Abfassung in etwa bestimmen zu können, müssen die beiden Briefe im Anfang des Buches zu Hilfe genommen werden. Der zweite davon steht jedenfalls mit dem ursprünglichen Werke Jasons von Cyrene in Zusammenhang. Der erste aber bildet zweifellos ein Begleitschreiben zur Übersendung des Auszugs, d. h. unseres zweiten Machabäerbuches, das sowohl seinem Inhalte nach als durch den Brief Judas' des Machabäers das Verlangen nach der Feier der Tempelweihe wirksam unterstützen konnte. Da nun dieses erste Sendschreiben, wie schon gezeigt, aus dem Jahre 188 A. S., 124 v. Chr., datiert ist, so muß das zweite Buch zwischen 159 und 124 entstanden sein.

282. Die beiden Machabäerbücher sind dadurch unterschieden, daß das erste strengste Objektivität wahrt und chronikartig erzählt, während das zweite rhetorisch gehalten ist und pragmatisch darstellt.

Das erste Buch ist gewiß nur von der Begeisterung für das mosaische Gesetz und dessen neue Aufrichtung getragen; ein anderer Zweck für seine Abfassung läßt sich nicht erkennen. Desgleichen teilt der Verfasser selbst die tiefreligiösen Gesinnungen, die er von den Helden des Buches 2, 7 ff 20 ff; 3, 18 ff 60; 4, 8 so schön berichtet. In den Geist der alttestamentlichen Schriften ist er vollständig eingeweiht, so daß er bei Tatsachen, die das Herz der gläubigen Israeliten tiefer ergreifen mußten, in die Bildersprache, selbst in den Parallelismus der älteren Bücher verfällt (1, 26—29 38—41; 3, 3—9). Gleichwohl

tritt in der Darstellung nirgendwo der religiöse Pragmatismus hervor, der die früheren Geschichtsbücher als Glaube an Gottes Vorsehung und Gerechtigkeit charakterisiert. Nur 1, 67; 3, 8 finden sich Spuren dieser Auffassung. Ja an der Stelle 9, 55 (ἐπλήγη) ist der naheliegende Hinweis auf Gottes übernatürliche Leitung geradezu weggelassen, so daß Josephus (Ant. 12, 10, 6) ihn ergänzend hinzufügt (ὑπὸ τοῦ θεοῦ). Vielleicht hat hierbei schon die Scheu mitgewirkt, den geheiligten Namen Gottes auszusprechen. Es ist auch sonst bemerkenswert, daß im ersten Machabäerbuch nur 9mal der Name κύριος und nur 14mal der Name θεός vorkommt. Ebenso auffallend ist, daß verhältnismäßig sehr oft die allgemeine Bezeichnung „der Himmel" für den Namen Gottes gewählt ist (3, 50 60; 4, 10 40; 9, 46; 12, 15; 16, 3).

Das letztere ist auch im zweiten Machabäerbuche der Fall (s. 7, 11; 8, 20; 11, 10; 15, 8). Dagegen steht hier bei ziemlich gleicher Ausdehnung 48mal der Gottesname κύριος, 64mal θεός. Schon dieser Umstand gibt zu erkennen, daß das Buch einen andern schriftstellerischen Charakter trägt. In der Tat bildet seine Darstellungsweise einen gewissen Gegensatz zu der des ersten Buches. Statt objektiv zu erzählen, drückt der Verfasser oder Epitomator seine Ansicht über die handelnden Personen und die erzählten Vorgänge durch sehr entschiedene Epitheta aus; so 3, 11 ὁ δυσσεβὴς Σίμων, 4, 1 ὁ τῶν χρημάτων καὶ τῆς πατρίδος ἐνδείκτης γεγονώς, 4, 13 τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος, 4, 19 Ἰάσων ὁ μιαρός, 4, 48 τὴν ἄδικον ζημίαν, 4, 50 διὰ τὰς τῶν κρατούντων πλεονεξίας, 5, 11 τεθηριωμένος τῇ ψυχῇ, 5, 24 τὸν μυσάρχην Ἀπολλώνιον, 8, 34 ὁ δὲ τρισαλιτήριος Νικάνωρ, 12, 35 τὸν κατάρατον, 14, 27 τοῦ παμπονήρου, 15, 32 τοῦ δυσφήμου; umgekehrt 4, 2 τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοεθνῶν καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων, 4, 11 τὰ . . . φιλάνθρωπα βασιλικά usw. Auch sonst gibt er seiner subjektiven Empfindung über das Geschehene Ausdruck, z. B. 3, 21. Ebenso streut er seine Reflexionen über die berichteten Handlungen in die Geschichte ein 4, 17; 5, 6; 6, 12—17; 7, 21; 12, 44 ff; 15, 39. Vor allem aber ist das Buch charakterisiert durch die Darlegung des inneren Zusammenhanges der Begebenheiten, entweder des natürlichen, wie 4, 6 50; 11, 13; 12, 12; 13, 18, oder des durch den Glauben erkennbaren, wie 3, 28; 4, 16 26; 5, 9 17 ff; 8, 11 24 36; 9, 4 6; 11, 4 10; 12, 16 40; 13, 4 8 17. Überhaupt wahrt der Schriftsteller durchaus den Standpunkt des gläubigen Israeliten, und durch seine ganze Darstellung zieht sich als roter Faden die Überzeugung, daß Gott mit seinem Volke Israel sei, und daß die Juden sich durch Treue gegen das mosaische Gesetz eine neue Selbständigkeit erkaufen würden. Besonders hervorgehoben wird dabei die erhabene Stellung, die der Tempel zu Jerusalem in dem Glaubensleben der Israeliten einnimmt (3, 2; 4, 14 39; 5, 15; 6, 2 4; 8, 2 17; 10, 1 3 5; 11, 3 25; 13, 11 14 23; 14, 31 32 35; 15, 17 18 33), so daß eine absichtliche Bezugnahme auf den Tempel zu Leontopolis den ägyptischen Juden gegenüber nicht unwahrscheinlich ist.

Der angegebene Charakter des zweiten Buches bringt es mit sich, daß in ihm weit mehr Begebenheiten von übernatürlichem Charakter, Wundererscheinungen u. dgl., berichtet werden als im ersten. Ebenso gehört dazu, daß das zweite Buch viel weniger chronologische Angaben hat.

Wenn nun der Verfasser auch mit dem Verfasser des ersten Buches in der leitenden Gesinnung übereinstimmt, so läßt sich doch in der Darstellung bei Ausführung des nämlichen Themas der Gegensatz der empfangenen Bildung sehr gut erkennen: auf der einen Seite, bei einem palästinensischen Juden, Einfachheit und Objektivität, worin der Geist der vorexilischen Geschichtschreibung

wieder auflebt, auf der andern der Einfluß der damaligen griechischen Geschichtschreibung, die, wie sie auf den Rhetorenschulen entstanden und gepflegt war, so auch durch äußeren Redeprunk und Effekthascherei zu bestechen suchte. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert hatte Polybius († um 123) in die Geschichtschreibung zuerst mit Bewußtsein den Pragmatismus eingeführt. An ihm hat sich ohne Zweifel Jason von Cyrene, vielleicht auch sein Bearbeiter, gebildet, so daß im Ausdruck des zweiten Machabäerbuches mancherlei Berührungen mit Polybius' Schreibweise wahrzunehmen sind. — Vgl. Grimm, Exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments, 4. Teil, Leipzig 1857, 7.

Die Bücher der Machabäer sind auf ihren historischen Charakter sehr genau geprüft worden. Im 18. Jahrhundert wurden über ihre geschichtliche Autorität Streitschriften zwischen den Jesuiten Frölich und Khell einerseits und den Brüdern Wernsdorf anderseits gewechselt. In neuerer Zeit wurde die Kritik fortgesetzt. Als Gegner der historischen Glaubwürdigkeit seien genannt Willrich, in Bezug auf das zweite Buch Wellhausen. Günstiger urteilt Niese. — Froelich, Annales compendarii regum et rerum Syriae nummis veteribus illustrati, deducti ab Alexandro Magno ad Cn. Pompeii in Syriam adventum, Viennae 1744; Derſ., De fontibus historiae Syriae in libris Machabaeorum prolusio, Lipsiae edita in examen vocata, Viennae 1745. (Khell de Khellburg,) Auctoritas utriusque libri Machabaeorum canonico-historica asserta et Froelichiani annales Syriae defensi adversus commentationem historico-criticam viri eruditi G. Wernsdorf, Viennae 1749. E. F. Wernsdorf, De fontibus historiae Syriae in libris Machabaeorum prolusio, Lipsiae 1745. G. Wernsdorf, Commentatio critico-historica de fide historica librorum Machabaeorum, Wratislawiae 1747. Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895; Derſ., Iudaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur, Göttingen 1900. Kamphausen bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 81 ff. Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher. Nebst Beiträgen zur Geschichte der makkabäischen Erhebung, Berlin 1900. Sluys, De Maccabaeorum libris I et II quaestiones, Amstelodami 1904.

283. Der Inhalt des ersten Machabäerbuches ist wohl bestätigt und durchaus glaubwürdig.

Aus der ganzen Darstellung des Buches gewinnt man die Überzeugung, daß der Verfasser den größten Teil der Begebenheiten als Augenzeuge berichtet. Außerdem aber waren nach I 16, 24; II 2, 14 authentische Quellen über den betreffenden Geschichtsabschnitt vorhanden, und dem Verfasser standen auch die Archive zu Gebote, so daß er die einschlägigen Dokumente wörtlich mitteilen konnte. Die geographischen Angaben, die gerade wegen ihrer Genauigkeit hie und da Schwierigkeit verursachen, vollenden das Bild größter Zuverlässigkeit. Die Einfachheit der Erzählung endlich schließt den Gedanken an tendenziöse Färbung aus.

Soweit für die behandelte Periode Geschichtsdarstellungen der Griechen und Römer vorhanden sind, bestätigen diese die Geschichtserzählung des biblischen Buches. Die jeweiligen Belegstellen aus Polybius' Fragmenten, aus Strabo, Plutarch, Diodor, Arrian, Appian, Livius, Curtius, Justinus, aus Josephus und Eusebius finden sich im Kommentar zu den Büchern der Machabäer von Knabenbauer. Nur unbedeutende Schwierigkeiten bereiten einzelne Angaben,

die mit unnötiger Emphase gegen die Glaubwürdigkeit des Buches angeführt werden. An der Stelle 1, 1 sind in kurz zusammengezogenem Ausdruck zwei Tatsachen berichtet: daß Alexander d. Gr. in Darius' III. Herrschaft eintrat, und daß er zuerst über ganz Griechenland herrschte. Beides ist richtig. Daß er statt Darius Codomannus über Griechenland herrschte, trifft insoweit zu, als Darius diese Herrschaft beanspruchte. Daß Alexander nach 1, 7 sein Reich vor dem Tode verteilte, muß der Darstellung dieses Buches zufolge als richtig gelten, da alle andern Schriftsteller darüber nur Unsicheres bringen und selbst eingestehen, es seien, vermutlich im Interesse der Diadochen, verschiedene Angaben im Umlauf (Curt. 10, 10. Arr., Anab. 1, 1; 7, 27). Der Einwurf, Judas habe nach Kap. 4 an einem Tage so viele Heldentaten verrichtet, daß es nicht mehr in menschlichen Kräften liege, ist unbegründet, denn der Text sagt nichts von einem Tage. Nach Kap. 8 hört Judas mancherlei von den Römern, was mit den bekannten Berichten nicht übereinzustimmen scheint, z. B. daß dem König Eumenes Indien und Medien von den Römern überwiesen worden seien. Abgesehen davon aber, daß der Verfasser des Buches für Irrtümer vom Hörensagen nicht verantwortlich zu machen ist, sind die betreffenden Verstöße nicht so erheblich. Allerdings erzählen andere Schriftsteller nicht, daß Antiochus d. Gr. von den Römern gefangen genommen worden sei; das wird jedoch seinen Grund darin haben, daß er sich der Gefangenschaft auf eine für die Römer nicht ehrenvolle Weise zu entziehen gesucht hat. In V. 9 sind οἱ ἐκ τῆς Ἑλλάδος die Ätolier; von ihnen verstanden, ist alles dort Erzählte richtig. Der Senat bestand, wie V. 15 sagt, in der Tat aus 320 Köpfen: 300 Senatoren, 10 Tribunen, 4 Ädilen, mindestens 2 Quästoren, 2 Prätoren, 2 Konsuln. Übrigens hat die syrische Übersetzung bei Ceriani die Zahl 300. Der Purpur steht V. 14 nach griechischem Begriff als Königsabzeichen, nicht nach römischem als Modesache. Trotz der Zweizahl der Konsuln lag die Macht doch immer in den Händen eines einzigen, wie V. 16 angibt, da beide in der Wahrnehmung der Staatsgeschäfte monatlich abwechselten.

Die verschiedenen Urkunden, die das Buch mitteilt (12 Briefe und 1 Inschrift auf dem Berge Sion zu Ehren Simons), sind echt. Die Glaubwürdigkeit der in ihnen gemachten Mitteilungen muß von Fall zu Fall geprüft werden; ebenso ob der Verfasser des Buches die einzelne Urkunde als Geschichte im strengen Sinne betrachtet. Gibt er die Urkunden einfach als das Referat eines andern, so zeigt er dadurch, daß er für ihren historischen Charakter nicht einsteht. Daher will er auch z. B. die Abstammung der Spartaner von Abraham I 12, 21 nicht als Tatsache berichten.

284. Auch das zweite Machabäerbuch ist durchaus historisch treu und seiner Glaubwürdigkeit nach unanfechtbar.

Hier ist die Geschichtserzählung des Jason von Cyrene von den beiden vorausgeschickten Briefen zu unterscheiden. Von jener ist zunächst zu sagen, daß die Angaben Jasons von dem Autor des zweiten Buches nicht geprüft werden, sondern hingenommen sind, wie er sie fand; denn „die Untersuchung über die Einzelheiten überließen wir dem Geschichtschreiber", d. h. Jason von Cyrene (2, 29 *Vulg.* veritatem quidem de singulis auctoribus concedentes). Ungenauigkeiten, falls solche vorhanden wären, fielen daher nicht dem Verfasser unseres Buches, sondern seinem Gewährsmann Jason zur Last. Indes stimmt die Erzählung des zweiten Buches, soweit dies bei der größeren Ausführlichkeit möglich

ist, mit der des ersten Buches überein und wird ebenfalls von profanen Schriftwerken bestätigt. Auf einzelne scheinbare Widersprüche ist unnötig zu viel Gewicht gelegt worden, um die geschichtliche Zuverlässigkeit des Buches leugnen zu können. So wird die Tempelreinigung, die I 4, 52 in den Monat Caslev des Jahres 148 A. S. (= Monat Dezember des Jahres 165 v. Chr.) verlegt ist, II 10, 1 nach dem 149 A. S. erfolgten Tod des Antiochus Epiphanes erzählt, aber nicht, wie einige wollen, der Zeit nach dahin verlegt. Ferner sagt die Stelle II 11, 1, Lysias sei ὀλίγον nach Timotheus' Besiegung gegen die Juden gezogen, während nach I 4, 28 dieser Zug ἐν τῷ ἐρχομένῳ ἐνιαυτῷ stattgefunden haben soll. Die letztere Meinung ist irrig, weil an der ersten Stelle der nach I 4, 35 vorbereitete zweite Zug verstanden ist. Sodann berichtet das zweite Buch 13, 23 den Erfolg des Antiochus Eupator anscheinend anders als das erste 6, 28 ff; indes liegt auch hier keine wirkliche Verschiedenheit in der Darstellung vor, weil II 13, 23 ein Treffen nach der Einnahme von Bethsura, I 6, 32 ff ein solches vor der Einnahme erwähnt wird; dabei ist ἥττων ἐγένετο mehr auf den Ausgang des ganzen Krieges als eines einzelnen Gefechtes zu beziehen. Einige andere Schwierigkeiten, wie der ἐκ τῆς Βενιαμὶν φυλῆς προστάτης τοῦ ἱεροῦ 3, 4, kommen auf Rechnung unserer nicht ausreichenden archäologischen Kenntnis, andere sind kritischer Natur (s. § 286). Die am meisten hervortretende Verschiedenheit zwischen den beiden Büchern betrifft die Chronologie. Jedes Buch zählt nach der Ära der Seleuciden, aber es ist unsicher, welchen Anfangstermin jedes nimmt, und außerdem stimmt der Anfangstermin dieser Ära in den beiden Büchern nicht überein. Das erste Buch beginnt die Ära der Seleuciden entweder mit dem Nisan oder mit dem Tischri des Jahres 312, das zweite entweder ebenfalls mit dem Tischri des Jahres 312 oder mit dem Tischri des Jahres 311. Wir folgen der Berechnung von Knabenbauer, wonach das erste Buch die Seleucidenära mit dem Nisan des Jahres 312, das zweite mit dem Tischri desselben Jahres beginnt.

Die beiden Briefe, die dem Buche vorausgehen, sind zweifellos echt, d. h. sie sind von der Judengemeinde in Palästina so abgeschickt, wie sie uns vorliegen. Der erste Brief hat alle Kennzeichen der Authentie, besonders auch in der Berufung auf ein früheres Schreiben sowie auf Tatsachen, die aus andern Schriften bekannt sind (I 1, 21 ff; 11, 53. Ant. 12, 7, 6; Bell. Iud. 1, 1, 1). An seiner Glaubwürdigkeit kann daher nicht gezweifelt werden. Die Echtheit des zweiten Briefes ist schon aus seiner Überschrift 1, 10 ersichtlich. Seine Absender sind die Juden in Palästina, der Hohe Rat und Judas Machabäus, adressiert ist er an den peripatetischen Philosophen Aristobul und die Judengemeinde in Ägypten. Der Brief erwähnt a) den gewaltsamen Tod eines Königs Antiochus im Tempel der Göttin Nanea in Persien. Nach dem Zusammenhang kann nur Antiochus Epiphanes gemeint sein. Nun ist aber Antiochus auf der Rückkehr aus Persien eines natürlichen Todes gestorben (I 6, 1—16; II Kap. 9). Die Mitteilung von seinem gewaltsamen Tode ist somit ein Irrtum der Absender des Briefes, nicht des Verfassers des Buches; denn dieser ist, wie seine Schrift (Kap. 9) zeigt, über den Tod des Antiochus Epiphanes gut unterrichtet. Wenn er trotzdem die unrichtige briefliche Mitteilung der palästinensischen Juden unbeanstandet seinem Werke einverleibt, so ist dies ein Zeichen für seine Gewissenhaftigkeit, mit der er Aktenstücke behandelt. b) Zweitens erzählt der Brief die Verbergung des heiligen Feuers vom Opferaltar in Jerusalem zu Beginn der babylonischen Gefangenschaft in doppelter Fassung und seine Wiederauffindung zur Zeit des Nehemias; ferner die Bergung des heiligen Zeltes und der Bundeslade durch

Jeremias. Die Quelle für diese Mitteilungen sind mündliche (1, 20) und schriftliche (2, 1 4 13) Tradition. Inwieweit sie historisch sind, wissen die Briefschreiber selber nicht; sie geben daher sorgfältig an, woher sie diese Erzählungen haben. c) Drittens berichtet der Brief von der Sammlung heiliger und profaner Schriften durch Nehemias und Judas Machabäus. An der Stelle 1, 18 bedeutet das Wort οἰκοδομήσας, daß Nehemias am Tempel gebaut habe, so wie er auch an der (schon bestehenden) Stadt baute. Die Meinung, er habe den Tempel neu erbaut, wäre doch bei einem Fälscher eine gar zu grobe Unwissenheit. Wenn nach 1, 19 die Väter der Juden „nach Persien", d. h. in die babylonische Gefangenschaft geführt wurden, so ist dieser Ausdruck unverfänglich, denn er besagt dasselbe, wie wenn es hieße „nach Babylonien" (Schade in der BZ 1910, 228).

285. Die Machabäerbücher enthalten auch nichts, was aus inneren Gründen mit dem Charakter inspirierter Bücher unvereinbar wäre.

Von einzelnen in den Büchern erzählten Tatsachen wird wohl behauptet, daß sie mit den Vorschriften der geoffenbarten Religion nicht zu vereinigen seien und deswegen nicht als Muster hätten aufgestellt werden dürfen. Dies trifft zunächst die I 6, 43 berichtete Selbstaufopferung Eleazars. Allein von ihr wird schon gleich V. 44 ein Grund angegeben, der sie als heldenmütigen Tugendakt erscheinen läßt, auch wenn noch das περιποιῆσαι ἑαυτῷ ὄνομα bei ihm selbst als unvollkommener Beweggrund mitgewirkt hätte und nicht vom Verfasser als Folge seiner Handlungsweise bezeichnet wäre. Das nämliche gilt von dem II 14, 37 genannten Razias. Nach II 12, 43 schickte Judas eine Summe Geldes nach Jerusalem, um ein Sündopfer für Gefallene zu bringen, bei denen nach V. 40 eine Gesetzesübertretung konstatiert war; es stand ihm eben nicht zu, ihre ewige Verwerfung zu proklamieren, und er mußte annehmen, daß ihr Tod ihnen die Gnade der Reue und Buße verschafft habe, wie auch V. 45 zu verstehen gibt. Daß das ganze Unternehmen des Mathathias und seiner Söhne, insbesondere noch die I 2, 24 erzählte Tötung eines Abtrünnigen, dem geoffenbarten Sittengesetz nicht zuwiderlief, braucht kaum bemerkt zu werden; die Tötung des Abtrünnigen tritt ganz neben die Nm 25, 7 f erzählte Handlungsweise, die offenbar als heldenmütig und tugendhaft dargestellt wird.

286. Einzelne Ungenauigkeiten sind auch in den Machabäerbüchern auf Rechnung kritischer Verderbnisse zu setzen.

An der Stelle I 10, 1 ist ὁ Ἐπιφανής dem Zusammenhange nach fehlerhaft und mit Pesh. אנטיכוס אפיפנוס ברה דאנטיכוס in τοῦ Ἐπιφανοῦς zu ändern. Ein ähnlicher Fehler ist bei dem Eigennamen II 8, 22 unterlaufen, wo statt Joseph vermutlich Johannes zu setzen ist, wenn nicht Johannes, der Sohn des Mathathias, auch den Beinamen Joseph hatte. Ferner ist bezweifelt worden, daß die Kriegselefanten, von denen I 6, 37 berichtet wird, je 32 Kriegsleute in den Türmen auf ihren Rücken getragen haben. Diese Zahl ist allerdings zu groß; mehr als zwei oder drei Kämpfer werden es nicht gewesen sein. Vielleicht beruht aber die Zahl 32 auf einem Lesefehler des hebräischen Originals, worin שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים חַיִל אֲנָשִׁי fälschlich in שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם חַיִל אַנְשֵׁי verändert wurde. Auch sonst scheinen viele Zahlen, verglichen mit anderweitigen Angaben im Alten Testament, fehlerhaft zu sein. Sicher ist die Größe der den Juden feindlichen Streitkräfte an manchen Stellen von den Abschreibern übertrieben; auch

Jason von Cyrene hat sich zweifellos öfters auf unkontrollierbare Gerüchte über die Zahl der Kämpfenden verlassen.

287. Ihrer Beschaffenheit entsprechend sind die beiden Machabäerbücher in der Kirche von jeher als kanonisch angesehen worden.

Ein sehr altes Zeugnis dafür ist die altlateinische Übersetzung, die in der von Sabatier reproduzierten Gestalt sicher aus der ersten christlichen Zeit stammt. Auch der Umstand, daß es von den Büchern mehrere lateinische Übersetzungen aus früher Zeit gibt, deutet auf ihren Gebrauch innerhalb der Kirche hin. Von patristischen Zeugnissen der ersten Jahrhunderte sind anzuführen: Hippol., De Christo et Antichristo 49 (*M.* 10, 769); Comment. in Dan. c. 31 32 (ed. Lagarde [1858] 163); Orig., De princ. 2, 1 (*M.* 11, 156); In Ep. ad Rom. 4 (*M.* 14, 999); Athan., In Ps. 78 (*M.* 27, 357); Hilar., In Ps. 134, 25 (*M.* 9, 765); Tertull., Adv. Iud. 4 (*M.* 2, 606); Cypr., Ep. 56, 6 (*M.* 4, 354); Hier., In Zach. 10, 3—5 (*M.* 25, 1491); Ephr., In Dan. proph. 8, 11 (Op. syr. II 218) u. a. m. Diese Zeugnisse sind um so wichtiger, weil sie neben der irrigen Meinung von der Autorität des jüdischen Kanons vorgebracht worden sind, und weil die in ihnen ausgesprochene Ansicht schließlich den Sieg über jene Meinung davongetragen hat. — Die altlateinischen Übersetzungen der Machabäerbücher zählt Mercati in der RB 1902, 184 auf.

Zu den zahlreichen Einzelfragen verweisen wir auf Knabenbauers Kommentar zu den Machabäerbüchern, dessen griechischer Text den angegebenen Beispielen zu Grunde gelegt ist; bezüglich der dem zweiten Buche vorangestellten Briefe auf Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches, Freiburg 1904. — H. Weiß, Judas Makkabäus, Freiburg 1897.

Dritter Abschnitt.

Die Lehrbücher des Alten Testamentes.

1. Allgemeines.

288. Neben den historischen Büchern, die über die geschehene Offenbarung Gottes an die Menschen Aufschluß geben, enthält das Alte Testament noch eine Reihe von Büchern, welche die Aneignung der geoffenbarten Wahrheit und das Leben nach dem Glauben lehren sollen. Sie werden ihrer Bestimmung gemäß vorzugsweise Lehrbücher oder didaktische Schriften genannt. Mit älterem Namen heißen sie in der Kirche libri sapientiales oder morales.

Zu dieser Abteilung gehören jene Bücher, die im Kanon der Vulgata von Job bis zum Ekklesiastikus einschließlich zusammengestellt sind. Sie bildeten schon in alter Zeit eine gesonderte Abteilung: τῆς οὖν παλαιᾶς (διαθήκης) ἐστι τὸ μὲν ἱστορικόν, . . . τὸ δὲ συμβουλευτικόν, ὡς αἵ τε Παροιμίαι καὶ ἡ τοῦ Σειρὰχ Σοφία καὶ ὁ Ἐκκλησιαστὴς καὶ τὰ Ἄισματα τῶν ᾀσμάτων . . . (Chrys., Syn. s. Script. consp.: *M.* 56, 316). Sie „raten" oder lehren die Vollkommenheit innerhalb der Formen, die das Alte Testament bedingte, ohne im Wesen etwas anderes ins Auge zu fassen, als was auch den Inbegriff der christlichen Heiligkeit ausmacht. Da nun die dem Menschen als Ziel vorgestellte religiöse Voll-

kommenheit nach biblischem Sprachgebrauch Weisheit genannt wird (s. § 312), so werden die fraglichen Schriften in der älteren Literatur alle als Weisheitsbücher zusammengefaßt. Im römischen Meßbuch stehen noch heute Abschnitte aus den Sprüchen Salomons, dem Hohenliede, dem Ekklesiastikus unter dem Titel Lectio libri Sapientiae. Der Ausdruck libri doctrinales oder morales ist eine Erklärung dieser Bezeichnung und bei den älteren Exegeten häufig.

289. Die Lehrbücher des Alten Testamentes unterscheiden sich auch dadurch von den Geschichtsbüchern, daß sie nach Inhalt und Form poetisch gehalten sind.

Wenn unter Poesie die schöne sprachliche Darstellung einer ästhetischen Gedankenwelt verstanden wird, so sind die Lehrbücher in eminentem Sinne poetisch. Sie bewegen sich nämlich nur auf religiösem Gebiete; der religiöse Gedanke aber ist die erste und eigentliche Quelle ästhetischer Auffassung. Die hebräische Sprache ferner ist ihrer plastischen Anschaulichkeit wegen ganz besonders geeignet, eine schöne Darstellung zu vermitteln, und ihr Geist beherrscht auch den griechischen Text, in dem zwei von den Lehrbüchern vorliegen. Gerade die Lehrbücher des Alten Testamentes erfüllen demnach die Aufgabe, welche Schiller der Poesie zuweist: „der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben".

Die Lehrbücher sind nicht die einzigen poetischen Erzeugnisse des hebräischen Geistes. Schon seit Moses' Zeit sind viele dichterische Stücke in die einzelnen Bücher des Alten Testamentes eingestreut: Gn 4, 23; 5, 29; 9, 25—27; 14, 19 f; 24, 60; 27, 28 39; 48, 15 f; 49, 1 ff; Ex 15, 1 ff; 17, 16; Nm 6, 24—27; 10, 35 f; 21, 14 f 18 27—30; 23, 7 ff; Dt 32, 1 ff; 33, 1 ff; Jos 10, 12 f; Richt 5, 1 ff; 14, 14 18; 15, 16; 1 Sm 2, 1—10; 15, 33; 18, 7; 2 Sm 1, 19—27; 3, 33; 20, 1; 22, 2—51; 23, 1—7; 3 Kg 12, 6; 1 Par 16, 8—36; Jdt 16, 2—21. Auch in den prophetischen Büchern sind manche poetische Stücke enthalten, seien es größere Abschnitte in den umfangreicheren Schriften, wie z. B. Is Kap. 40—66, oder einzelne Lieder, wie Is 38, 10—20; Dn 3, 52—90; Jon 2, 3—10, oder seien es einige der minder umfangreichen prophetischen Schriften selbst, wie die Klagelieder. Indes trägt die sämtliche prophetische Darstellung den Stempel poetischer Erhebung, wenn sie auch nicht immer eine Form annimmt, daß sie im eigentlichen Sinne dichterisch genannt werden könnte. Außerdem finden sich noch Spuren weltlicher Dichtung im Alten Testament: Is 23, 16; 24, 9; Am 6, 5; 8, 10. Doch kann diese zu keiner hohen Entwicklung gelangt sein, weil sich bei den Hebräern sowohl die geistige als die sprachliche Bildung nur im Anschluß an das religiöse Leben vollzog. Nur daraus läßt es sich erklären, daß sich von einem der Schreibkunst so früh mächtigen Volke keine weltlichen Dichtungen erhalten haben.

Der religiöse Charakter der hebräischen Poesie bringt es mit sich, daß von den bekannten Dichtungsarten nur die lyrische und die didaktische, das Lied und der Spruch (s. § 299 und 311), zur Entwicklung gelangt sind; eine Vermischung von beiden ist die prophetische Rede da, wo sie den Charakter der Poesie in ihrer Form offenbart. — Grimme in der ZDMG 1898, 638.

290. Die Form der hebräischen Poesie ist als innere oder allgemeine und als äußere oder besondere zu betrachten. Jene besteht in gehobenem

und altertümlichem Ausdruck, diese in dem Gesetze des Ebenmaßes.

Jede poetische Gestaltung charakterisiert sich durch das Übergewicht des schaffenden Gedankens über erfahrungsmäßige Vorstellungen und durch das Zurücktreten der bloßen Begriffe gegen die Bilder. Demnach unterscheidet sich die dichterische Sprache von der gewöhnlichen Redeweise durch tieferen Gehalt, erhöhten Schwung und anschaulichere Darstellung. Insofern ist die hebräische Sprache zur Dichtung besonders geeignet, weil ihr durchsichtiger Bau und ihre konkrete Gestaltung der übersinnlichen Begriffe jenem Bedürfnis der Poesie entgegenkommt. Hier aber, wie überall, greift die Poesie gern auf den altertümlichen Ausdruck zurück, weil jede Sprache in ihrer Jugend mehr Anschaulichkeit, Bilderreichtum und Wohllaut besitzt als in ihrer späteren Entwicklung, und weil der Eindruck, den dieser Charakter hervorruft, sich sehr leicht mit den altertümlichen Formen verbindet. Die dialektischen Verschiedenheiten, die sich neben den Archaismen finden, erklären sich am ehesten daraus, daß die Sprachgebiete nicht genau abgegrenzt waren.

Außer dieser inneren Schönheit der poetischen Form wird bei allen Völkern auch eine äußere durch gebundene Rede erstrebt. Ein Ausdruck nämlich, für den es ein selbstgewolltes Gesetz gibt, entspricht den vollkommenen Anforderungen, die an den Gedankeninhalt der Dichtung gestellt werden. Das Gesetz selbst, wonach die Rede eine gebundene ist, ist der Rhythmus; die Mittel aber, den Rhythmus herbeizuführen, sind je nach dem Charakter des Volksgeistes verschieden. Gewöhnlich wird die dichterische Form durch Messung, Wägung oder Zählung der Wortsilben angestrebt, wozu noch größere oder geringere Rücksicht auf musikalische Annehmlichkeit des Ausdrucks hinzutritt. Bei den Hebräern ist auch die Schönheit der äußeren Dichtungsform in der Beschaffenheit des Gedankens gesucht worden. Sie besteht nämlich hier in rhythmischem Ebenmaße der größeren Redeabschnitte entweder dem Inhalte und der Form oder doch der Form, d. h. der Satzbildung nach. In diesem Sinne heißen die betreffenden Redeabschnitte Verse; das Ebenmaß der hebräischen Verse aber pflegt man Parallelismus zu nennen.

Der Parallelismus als dichterische Form ist nicht bloß dem hebräischen Geiste eigentümlich, er findet sich schon bei den Ägyptern und bei den Babyloniern.

291. Das Ebenmaß oder der Parallelismus in der hebräischen Poesie entsteht entweder durch Wiederholung des nämlichen Gedankens in anderer Form oder durch Hinzufügung eines andern Gedankens in gleicher Form. Bei der ersteren Weise kann derselbe Gedanke auch kontradiktorisch ausgedrückt werden. Daher gibt es drei Arten von Parallelismus: einen gleichbedeutenden oder synonymen, einen gegensätzlichen oder antithetischen und einen fortschreitenden oder synthetischen.

Die vollkommenste Art des Parallelismus ist natürlich der synonyme, und dieser ist daher auch für die hebräische Poesie am meisten charakteristisch. Gewöhnlich enthält ein Vers den ganzen Gedanken, z. B. Gn 4, 23:

Ada und Zilla, höret meine Stimme;
Frauen Lamechs, vernehmet meine Rede.

Oder Ps 33, 14:

Bewahre deine Zunge vor dem Bösen,
Und laß deine Lippen nicht Trug reden.

Der synonyme Parallelismus ist um so schöner, je mehr die Gleichheit des Gedankens durch die Verschiedenheit der Form verdeckt wird. Musterhaft ist daher Ps 41, 3:

Es schmachtet meine Seele nach dem starken, lebendigen Gott:
Wann darf ich kommen und erscheinen vor Gottes Antlitz?

Lk 1, 48:

Er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd:
Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.

Mitunter bilden je zwei Verse den parallel gegliederten Gedanken, z. B. Ps 26, 1 (a b a b):

Der Herr ist mein Licht und mein Heil:
Vor wem soll ich mich fürchten?
Der Herr ist meines Lebens Stütze:
Vor wem soll ich zittern?

Spr 23, 15 16 (a b b a):

Mein Sohn, wenn weise dein Herz ist,
So freut auch mein, ja mein Herz sich.
Und es frohlockt mein Inneres,
Wenn deine Lippen Verständiges reden.

Oder es sind nur Satzteile parallel, z. B. Jdt 16, 5 9 20:

Es zog Assur daher von den Gebirgen des Nords;
Er kam mit den Tausenden seiner Kriegsmacht,
Deren Menge die Ströme austrocknete,
Deren Rosse die Täler ausfüllten.
Sie legte ab das Witwenkleid,
Sie kleidete sich in Freudengewand,
Zum Jubel der Söhne Israels.
Wehe dem Volke, das gegen meinen Stamm aufsteht!
Jehova der Allmächtige wird sie strafen,
Am Tage des Gerichts wird er sie heimsuchen.

Dies findet eine eigentümliche Anwendung bei einer Spruchform, die man am besten Priamel nennt. Spr 30, 21—23:

Durch Drei wird die Erde bewegt,
Und das Vierte kann sie nicht ertragen:
Durch einen Sklaven, wenn er König wird,
Und einen Toren, wenn er satt Brot hat;
Durch eine Verhaßte, wenn sie heimgeführt wird,
Und eine Magd, wenn sie ihre Herrin beerbt.

Ekkli 25, 1 2:

An drei Dingen hat mein Geist Gefallen,
Die bei Gott und Menschen beliebt sind:
Eintracht unter Brüdern,
Und Liebe zum Nächsten,
Und Mann und Weib in gutem Frieden.

Wie manche dieser Beispiele schon zeigen, ist eine vollkommene Identität der Gedanken für den synonymen Parallelismus nicht gefordert; eine große Schönheit liegt auch darin, daß ein Vers den andern begründet, erläutert, durch ein Gleichnis illustriert, z. B. Ex 15, 2 3:

Meine Stärke und mein Ruhm ist der Herr;
Zur Rettung ist er mir geworden.
Der Herr ist wie ein streitbarer Krieger;
„Allmächtiger", das ist sein Name.

Ekkli 30, 3 (33):

Lodernd Feuer löscht das Wasser,
Almosen tilgt die Sündenschuld.

Spr 26, 23:

Silbererz glasiert auf Tonscherbe,
Liebeglühende Lippen und ein böses Herz.

Spr 25, 4 5:

Hinweg die Schlacken aus dem Silber,
So wird ein Geschirr dem Goldschmied fertig.
Hinweg den Bösewicht von dem König,
Und fest wird durch Gerechtigkeit sein Thron.

Ekkli 22, 10:

Ob einem Toten weine,
Denn ihm erlosch das Licht;
Ob einem Toren weine,
Denn ihm erstarb der Sinn.

Spr 23, 24 25:

Fort und fort jubelt der Vater eines Gerechten,
Und die einen Weisen geboren, freut sich seiner;
Dein freue sich dein Vater,
Und es juble die Mutter, die dich geboren.

Der antithetische Parallelismus findet sich fast nur in den salomonischen Sprüchen, die durch ihn charakterisiert sind, z. B. Spr 11, 1 2:

Eine trügerische Wage ist ein Greuel vor dem Herrn;
Ein richtiges Gewicht ist Gottes Wohlgefallen.

Kommt Stolz, so kommt Leerheit;
Doch bei der Einfalt ist Weisheit.

Spr 15, 1:

Eine sanfte Antwort bricht den Zorn;
Ein hartes Wort ruft Wut hervor.

Auch hier ist der Gegensatz um so schöner, je mehr die Form ihn verdeckt. Spr 20, 24:

Vom Herrn sind des Mannes Lebenswege;
Doch der Mensch — was versteht er von seinem Weg?

Ekkli 9, 15:

Neuer Wein ein neuer Freund:
Alt wird er, und du trinkst mit Lust ihn.

Spr 22, 28:

Verrücke nicht die alten Marken,
Die deine Ahnen gesetzt haben.

Auch die Antithese kann mehrere Verse umfassen, z. B. Ekkli 11, 11—13:

Mancher Gottlose arbeitet und jagt und plaget sich,
Und desto minder wird er reich.
Ein andrer ist schwach, der Hilfe bedürftig,
Noch mehr, ist arm an Gut und reich an Mangel:
Und das Auge Gottes schauet zum Guten auf ihn,
Und er richtet ihn auf aus seiner Niedrigkeit
Und erhebet sein Haupt.
Und viele staunen über ihn
Und preisen Gott den Herrn.

Oder sie kann nur einen Teil des ersten Verses treffen. Spr 17, 12:

Greif an einen Bären, dem man die Jungen geraubt,
Aber nicht einen Toren in seiner Narrheit.

Der synthetische Parallelismus verlangt, um als dichterische Form zu erscheinen, logischen Zusammenhang und irgendwie gleichartige Form der Verse, z. B. Ps 109, 1:

Es spricht der Herr zu meinem Herrn: „Zu meiner Rechten throne du,
Bis ich dereinst die Feinde dein zum Schemel deiner Füße mache."

V. 7:

Er trinkt vom Strom auf seinem Weg,
Deswegen hebt er auf sein Haupt.

Ekkli 8, 1:

Streite nicht mit einem Mächtigen,
Damit du nicht in seine Hände fallest.

Der Fortschritt des Gedankens kann hier ebenfalls nur in teilweiser Erweiterung eines Verses bestehen, z. B. Spr 15, 3:

Aller Orten sind des Herrn Augen,
Gute beobachtend und Böse.

Spr 17, 15:

Wer gerecht spricht den Schuldigen und schuldig den Gerechten —
Ein Greuel für den Herrn sind beide zusammen.

Ekkli 11, 14:

Gutes und Böses, Leben und Tod,
Armut und Reichtum sind von Gott.

Der synthetische Parallelismus nähert sich schon der Prosa, und es müssen bei ihm die in § 290 genannten Eigenschaften der Rede stärker hervortreten, wenn der poetische Charakter gewahrt werden soll. Von einzelnen Gelehrten wird aus diesem Grunde der Prediger, in dem die Synthese vorwiegt, nicht mehr als Dichtung, sondern als prosaische Darstellung angesehen. Indessen läßt sich hier das Gesetz der gebundenen Rede unschwer entdecken, besonders da die übrigen Arten des Parallelismus häufig hinzutreten; so z. B. 1, 9 ff; 7, 4 ff; 10, 16 ff. Überhaupt besteht das Eigentümliche der hebräischen Dichtungsform in der Verschlingung der einzelnen Arten von Parallelismus, worin sich überall eine große Kunst oder auch geniale Anlage offenbart. Die dadurch an sich entstehende Mannigfaltigkeit wird vermehrt durch die Möglichkeit, die Zahl der parallelen Verse so, wie schon oben gezeigt ist, zu erweitern. Es gehört ein eigenes Studium dazu, um inmitten dieser unbegrenzten Mannigfaltigkeit die strenge Gesetzmäßigkeit zu beobachten, welche die hebräischen Dichtungen beherrscht.

Bei einiger Aufmerksamkeit tritt aber auch der selbständige und unnachahmliche Charakter der hebräischen Dichtungsform so klar hervor, daß jede andere rhythmische Form daneben unnötig erscheint.

Ein Vers besonderer Art ist endlich der „Qinavers", d. h. der Vers im Klagelied. Er besteht aus zwei Abschnitten; der erste ist länger als der zweite, und zwar muß der erste mindestens drei, der zweite mindestens zwei selbständige Wörter enthalten. Der Qinavers wurde zuerst für die Lamentationen des Propheten Jeremias nachgewiesen, findet sich aber auch in andern Liedern. — ZkTh 1896, 168.

292. Die übrigen Hilfsmittel poetischer Darstellung sind im Hebräischen der Heiligen Schrift nur unvollkommen angewandt. Ob es in den biblischen Dichtungen ein Metrum gibt, ist Gegenstand jahrhundertelanger Erörterung und hat noch zu keinem Resultate geführt. Eine den Hebräern ganz eigentümliche Form haben die alphabetischen Lieder.

Unleugbar ist in manchen biblischen Stücken ein Strophenbau vorhanden, d. h. eine Anzahl von Versen ist nach bestimmten Gesetzen zusammengestellt. Der Strophenbau ist leicht erkennbar, wenn er durch Kehrverse hervorgehoben wird, wie z. B. Ps 42 43 79. Eine besondere Art der Strophik soll nach Zenner in den Psalmen zu finden sein. Manche von ihnen seien Chorgesänge, die aus Strophen (Strophe, Gegenstrophe und Wechselstrophe) bestänben und so den Strophen bei Sophokles ähnlich wären. Jene Psalmen, die keine Chorlieder seien, würden nur zu einem Teil von Strophen gebildet, andere setzten sich nur aus aneinander gereihten Versen zusammen nach Art der Dichtungen Homers. Einen planmäßig nach einfachen Grundsätzen durchgeführten Strophenbau findet Hontheim im Buche Job und im Hohenliede. Ist sonach sicherlich ein Strophenbau in der hebräischen Poesie vorhanden, so kann doch ein allgemein gültiges Gesetz für die Strophik in den biblischen Liedern nicht nachgewiesen werden; denn das Grundgesetz des Strophenbaues, die regelmäßige Abwechslung eines Metrums, steht bis jetzt im Hebräischen als zweifellos gesicherte Tatsache noch nicht fest. Allerdings ist der biblischen Poesie von ältester Zeit her auch ein Metrum zugesprochen worden. Schon Philo und Josephus wollen ihrem Volke die nämliche metrische Dichtungsform vindizieren, welche auch die Griechen besitzen. Ähnlich drückt sich Eusebius aus, und der hl. Hieronymus sagt in der Vorrede zur Übersetzung des Buches Job von dem Abschnitt Job 3, 1 bis 42, 6: Hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum, sed eorundem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tinnulus fertur numeris lege solutis: quod metrici magis quam simplex lector intellegunt. Indes ist für diese Behauptungen kein Beweis aus den Texten geführt worden. — Philo, De vita Mosis 1, 5; De vita contempl. 3, 11. Iosephus, Ant. 2, 16, 4; 4, 8, 44; 7, 12, 3. Eus., Praep. ev. 11, 5 (*M.* 21, 854). Hier., Praef. in lib. Iob (*M.* 28, 1081); vgl. Ep. 30, ad Paulam 3 (*M.* 22, 442); Praef. in Chron. Eus. (*M.* 27, 36). Aug., Ep. 101, ad Mem. (*M.* 33, 369). Isid., Etym. 1, 39, 11 (*M.* 82, 119).

Vielleicht hat die Ähnlichkeit des hebräischen Verses (wenn er als Distichon gefaßt wird) mit dem Hexameter der Alten die Veranlassung dazu gegeben, daß die vorhin genannten Schriftsteller die metrischen Formen der Griechen in der biblischen Poesie fanden.

Von christlichen Gelehrten sind fast unzählige Versuche gemacht worden, das vermeintliche biblische Metrum bald durch Silbenwägung, bald durch Silbenmessung, bald durch Silbenzählung herzustellen, aber keiner hat allgemeine Anerkennung gefunden. In einem Lehrbuch können diese Versuche nicht einmal alle registriert, geschweige denn beurteilt werden. Wir verweisen daher auf die Literatur. Zusammenfassende Darstellungen (mit geschichtlichem Überblick) geben: Döller, Rhythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie, Paderborn 1899; Ecker, Porta Sion, Trier 1903, 122* ff. Von den in diesen zwei Werken noch nicht genannten Versuchen nennen wir: Schlögl, De re metrica veterum Hebraeorum disputatio, Vindobonae 1899; E. Sievers, Metrische Studien I, Leipzig 1901, II ebd. 1905; Grimme, Gedanken über hebräische Metrik: Vierteljahrsschrift für Bibelkunde 1903, 1 (BZ 1904, 109); Joh. Giesebrecht, Jeremias' Metrik am Text dargestellt, Göttingen 1905; Zapletal, Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt, Freiburg (Schweiz) 1905; Schlögl, Die biblisch-hebräische Metrik: ZDMG 1908, 698; Rothstein, Grundzüge des hebräischen Rhythmus und seiner Formenbildung nebst lyrischen Texten mit kritischem Kommentar, Leipzig 1909; Zapletal, De poesi Hebraeorum in Veteri Testamento conservata in usum scholarum, Friburgi (Helv.) 1909; Knabenbauer, Commentarius in Proverbia. Cum appendice: De arte rhythmica Hebraeorum auctore Francisco Zorell, Parisiis 1910; Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias, Freiburg 1910, 68 ff; Schlögl, Die Psalmen hebräisch und deutsch, Graz und Wien 1911; Ders., Die echte biblisch-hebräische Metrik, mit grammatischen Vorstudien, Freiburg 1912. Über den Strophenbau: Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Freiburg 1896; die am Schluß dieses Paragraphen zu nennenden Werke von Hontheim; Dav. Heinr. Müller, Biblische Studien. III: Komposition und Strophenbau, Wien 1907; Szczygiel, Der Parallelismus stropharum: BZ 1913, 10.

Der Reim oder Gleichklang im weiteren Sinne hat sich ungesucht in poetischen Stücken eingestellt, ähnlich wie dies im Volksmunde geschieht, ist aber auch in bewußter Absicht vom Dichter verwendet. Beispiele der ersteren Art sind: Richt 14, 18:

לוּלֵא חֲרַשְׁתֶּם בְּעֶגְלָתִי
לֹא מְצָאתֶם חִידָתִי

Spr 11, 2:

בָּא זָדוֹן וַיָּבֹא קָלוֹן

Is 5, 7:

וַיְקַו לְמִשְׁפָּט וְהִנֵּה מִשְׂפָּח
לִצְדָקָה וְהִנֵּה צְעָקָה

Ein Beispiel des Reimes als Kunstform ist Ps 45. — Vom Münchener Gelehrten-Kongresse. Biblische Vorträge, herausgegeben von Bardenhewer, 39 ff: Grimme, Durchgereimte Gedichte im Alten Testamente. Zorell in der BZ 1909, 285.

Nicht selten sind auch Paronomasien oder Wortspiele, besonders bei den Propheten, z. B. Mich 1, 10:

בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ בְּבֵית לְעַפְרָה עָפָר הִתְפַּלָּשְׁתִּי

Soph 2, 4:

כִּי עַזָּה עֲזוּבָה תִּהְיֶה . . . וְעֶקְרוֹן תֵּעָקֵר

Alliterationen kommen in der volksmäßigen Dichtung vor, z. B. Richt 14, 18:

מַה־מָּתוֹק מִדְּבַשׁ
וּמֶה עַז מֵאֲרִי

Rein äußerlich, ohne tieferen poetischen Grund, scheint die Form zu sein, wonach bei einzelnen Liedern im Alten Testament entweder die Verse oder die Versglieder mit den Buchstaben des hebräischen Alphabets beginnen, und zwar entweder in einfacher oder in mehrfacher Aufzählung. Alphabetisch den Versen nach sind z. B. einfach Ps 34, Spr 31, 10—31, Klgl Kap. 1 2 4, dreifach Klgl Kap. 3, achtfach Ps 119; den Versgliedern nach Ps 111 112. — ZAW 1905, 173.

Für die Kenntnis der hebräischen Poesie ist aus neuerer Zeit grundlegend das Werk von Rob. Lowth De sacra Poësi Hebraeorum praelectiones, Oxonii 1753, cum notis et epimetris ed. J. D. Michaëlis, Gottingae 1768. Wegen anderer Literatur sei verwiesen auf die Kommentare zu den betreffenden Büchern und auf Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I, Freiburg 1901. — Vielleicht liegt es dem Zweck dieses Buches nicht zu fern, wenn an einem einzigen Beispiel gezeigt wird, welche Geistesschöpfungen die biblischen Gedichte darstellen und wie würdig sie auch der modernen Form sind, die doch ihrem Gehalte nicht entsprechen können.

Job 39, 19—25:

Gabst du dem Pferde Tüchtigkeit,
  Gabst du ihm Glut und Kraft?
Gabst ihm des Sprunges Flüchtigkeit,
  Den Mut, der nie erschlafft?
Wie flattert die Mähne so prächtig!
Des Wieherns Getöne, wie mächtig!
Wie klirret der Huf, daß der Boden dröhnt!
Wie jauchzt es dem Ruf, wenn der Schlachtlärm tönt!
Das die Furcht nicht kennt
  Und die Flucht
  Nicht sucht,
Wenn der Kampf entbrennt.
  Wo sauset das Schwert,
  Da brauset das Pferd;
  Wo der Köcher klirrt,
  Wo die Lanze schwirrt,
  Wo die Schlacht ertönt,
  Die Drommete schallt,
  Sein Hufschlag erdröhnt
  Mit Sturmesgewalt.
  Ist der Schlachtruf da,
  Ist der Kampf ihm nah,
  So ruft es: Vah!
Wer gab ihm die Zier
Und des Kampfes Begier,
Daß es vor Kampfes Ruf nicht zittert
Und das Kampffeld fern schon wittert?

Viele Beispiele finden sich seit den letzten zwei Jahrzehnten in der ZkTh. Siehe ferner Hontheim, Das Buch Job. Als strophisches Kunstwerk nachgewiesen, übersetzt und erklärt, Freiburg 1904; Derſ., Das Hohelied, ebd. 1908. Hontheim faßt die vorhin mitgeteilten Verse aus dem Buche Job in zwei Strophen zusammen und übersetzt sie in freier Weise:

Verleihst du dem Rosse die Stärke?
kleidest du mit Kraft seinen Nacken?
Läßt du's dahintosen gleich dem Heuschreckenschwarm
mit prächtigem, schreckhaftem Schnauben?
Es scharrt auf der Walstatt voll Kraft (und Mut),
wenn es ausrückt gegen die Waffen.
Es lacht der Furcht und wird nicht bang
und macht nicht kehrt vor dem Schwerte.

Es klirren auf ihm der Köcher,
der blanke Speer und die Lanze,
Tosend und tobend nimmt es die Strecke
und weicht nicht rechts noch links.
Und es freut sich, wenn die Trompete schallt,
bei jedem Trompetenstoß ruft es: hui!
Schon von weitem spürt es die Schlacht,
der Führer donnernden (Ruf) und das Kampfgeschrei.

2. Das Buch Job.

293. Das Buch Job ist ein dialogisches Lehrgedicht, in dem die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Leiden dahin entschieden wird, daß deren letzter Grund von Menschen nicht zu erkennen, sondern aus der ewigen Weisheit Gottes herzuleiten ist.

Diese Frage wird hier zwar in ihrer Allgemeinheit entschieden, aber an einem konkreten Fall veranschaulicht. Es handelt sich um entsetzliche Heimsuchungen, die den Nomadenfürsten Job aus der Höhe menschlichen Glückes in das tiefste Elend stürzen. Nach sieben Tagen dumpfen Hinbrütens, in denen drei zu seinem Trost gekommene Freunde kein Wort mit ihm zu sprechen wagen, fragt Job: „Warum leide ich?" Die Freunde suchen ihn zu überweisen, daß er diese Leiden durch Sünden verdient habe, während Job im Bewußtsein seiner Unschuld und unter dem Drucke seiner Qualen erklärt, daß es auch unverschuldete Leiden gibt, und daß die Sünder sich besserer Tage auf Erden erfreuen als die Gerechten. Die letztere Übertreibung muß er den Gründen seiner Freunde gegenüber zurücknehmen; diese wollen jedoch die Behauptung, daß auch Unschuldige leiden müssen, nicht zugeben, können aber gegen den Erfahrungsbeweis, den Job beibringt, nichts anderes tun, als schweigen. Diesem Streite haben andere mitleidige Personen beigewohnt, die hinzukamen, um sich von dem unglaublichen Schicksale Jobs zu überzeugen. Aus ihnen erhebt sich ein junger Mann und sucht zu beweisen, daß die Leiden oft auch vorbeugenden oder heilenden Charakter haben und das Streben des Menschen nach innerer Heiligung unterstützen sollen. Damit ist über den Fall Jobs wie über alle analogen Fälle nichts entschieden; denn die konkrete Anwendung des allgemeinen Gesetzes kann eben nur Gott dem Herrn bekannt sein. Demgemäß weist Gott selbst in unmittelbarer Erscheinung die Berechtigung des

Urteils über solche Vorkommnisse ab. Das praktische Resultat der geführten Untersuchung ist also kein anderes, als daß der Mensch sich bei allen Leiden vor dem unendlich vollkommenen Ratschluß Gottes zu beugen habe. Dies tut Job und wird deshalb für tugendhafter und gottgefälliger als seine Freunde erklärt. Theoretisch ist damit die Frage noch nicht gelöst. Allein um auch eine solche Erklärung zu geben, sind ein Prolog und ein Epilog hinzugefügt, aus denen hervorgeht, daß über Job die Leiden zugelassen wurden, um ihn zu bewähren, und daß er sich durch seine Treue doppeltes Glück verdiente.

Schon aus dieser kurzen Skizzierung ergibt sich, daß der Inhalt mehr innere als geschichtliche Wahrheit beansprucht. In der Tat ist das Buch eine lehrhafte Dichtung. Sein Inhalt ist so tief durchdacht und mit einer solchen Kunst dialektisch entwickelt, daß es unmöglich ist, darin ein bloßes Referat über wirkliche Vorgänge anzunehmen. Abgesehen von dem Prolog und dem Epilog zerfällt das Buch in drei Teile: 1. die Unterredung mit den drei Freunden Eliphaz, Baldad, Sophar; 2. des jungen Eliu Reden; 3. Gottes Dazwischenkunft. Jede dieser Abteilungen ist wieder kunstvoll in sich gegliedert. Bei dem Gespräch mit den drei Freunden sind drei Angriffe dieser auf Jobs Überzeugung zu unterscheiden, drei „Gänge", bei denen jeder einzelne widerlegt und von Job abgewiesen wird (Kap. 4—14 15—21 22—31). Beim ersten Angriff beschränken sich die Freunde auf eine allgemeine Behauptung, aus der Job die Anwendung auf sich herausfühlen soll (Kap. 4—5 8 11). Beim zweiten Gang sprechen sie bestimmt die Behauptung aus, Job sei sündhaft und werde durch sein Schicksal der Gottlosigkeit überführt (Kap. 15 18 20). Beim dritten Ausfall geht Eliphaz so weit, Job bestimmte Sünden vorzuwerfen (Kap. 22); Baldad dagegen muß sich auf frühere allgemeine Behauptungen zurückziehen (Kap. 25), Sophar weiß gar nichts mehr zu sagen. Die tiefe psychologische Art, womit hier ausgedrückt ist, daß die Weisheit der Freunde sich erschöpft hat, verrät den vollendeten Dichter. Im ganzen ist nun gezeigt, daß die Unterstellung, es gebe ohne Schuld kein Leid, die in Rede stehende Frage nicht löst. Eine neue Seite gewinnt im zweiten Teil Eliu der ganzen Verhandlung ab, indem er den Satz ausführt, daß die Leiden als göttliche Schickung zur Läuterung anzusehen seien, deren auch der Gerechteste auf Erden noch bedürfe. Gottes Gerechtigkeit lasse den Gedanken nicht zu, daß bei der Verhängung von Leiden ein Unrecht auf seiner Seite möglich sei (Kap. 32—37). Damit ist wohl die Frage ihrer Lösung um einen Schritt näher gebracht, aber keine befriedigende Erklärung gegeben. Job kann freilich auf solche Wahrheiten nichts entgegnen; allein das Unbefriedigende seiner Vorhaltung fühlt Eliu selbst, wenn er schließlich auf einen Ausweg verfällt und aus Gottes erhabener Wirksamkeit in der Natur folgert, daß niemand das Recht habe, Gott zu meistern, sondern daß jeder sich vor seiner Macht beugen müsse. Nachdem so die Darstellung gleichsam auf zwei Stufen dem Geheimnis Gottes näher gekommen ist, erscheint im dritten Abschnitt Gott selbst und weist den ganzen Streit damit ab, daß menschlicher Verstand nicht fähig ist, die Tiefen der Gottheit zu erforschen; gebe es doch in der geschaffenen Natur so viele Wunder, die des Menschen innere Fassungskraft und äußere Macht übersteigen (Kap. 38—41). Damit ist die einzige Lösung gegeben, die auf Erden möglich ist, nämlich daß der Glaube uns beim Leiden die Demut lehren müsse, und daß die Demut das sichere Unterpfand der Rettung sei. Nach diesem Resultat macht der Epilog (Kap. 42) die Anwendung auf das Ganze. Job muß sich demütigen, weil er ungeduldig geworden und im Glauben nicht vollkommen geblieben ist; danach aber erhält

er alles, was er verloren, doppelt zurück. Die Freunde Jobs werden wegen ihres ungerechten Urteils getadelt und Job nachgestellt; Eliu aber hat recht gesprochen und erfährt deswegen keine Zurechtweisung. Bis hierher ist die Darstellung, welche die Aufgabe des Buches bildet, mit großer Kunst genau so weit geführt, als es bei menschlicher, durch den Glauben geleiteter Erkenntnis möglich ist. Das Endergebnis würde trotzdem noch immer eine Dunkelheit bestehen lassen, wenn nicht die eigentliche Lösung des Rätsels mit ebenso großer Kunst in den Prolog hineingelegt wäre, der im Himmel spielt und in die geheimen Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung schauen läßt. Hoch über allem menschlichen Denken waltet die göttliche Liebe. Diese lenkt die Bestrebungen einer Gott und den Menschen feindlichen Macht zum Besten derer, denen durch diese Macht Nachstellungen bereitet werden, und läßt die aus den Nachstellungen entspringenden Leiden nur insofern zu, als sie eine Quelle von Verdienst und Belohnung werden.

Es leuchtet ein, daß eine solche Entwicklung nur aus der Konzeption eines hochbegabten Geistes entspringen konnte. Das Buch ist also die Schöpfung eines Dichters, nicht die Erzählung eines Geschichtschreibers. Das nämliche läßt sich aus der Form schließen, in die es gekleidet ist. Durch den Hauptteil des Buches (Kap. 3—41) zieht sich der poetische Parallelismus in reichster und mannigfaltigster Anwendung hindurch, und die Sprache zeigt alle Eigentümlichkeiten, welche Kennzeichen der poetischen Diktion sind. Die Fülle und Schönheit der Bilder sowie die plastische Anschaulichkeit des Dargestellten sind unübertroffen, und mit Recht wird das Buch als eine der vollendetsten Kunstschöpfungen angesehen, welche je die Literatur eines Volkes hervorgebracht hat. Diese innere Vollkommenheit des Ganzen gibt auch den besten Beweis für die Integrität des Buches.

Eine andere, sehr ansprechende Gliederung des Buches findet sich bei Hontheim, Das Buch Job.

294. Das Buch Job ist als ein einheitliches Ganze zu betrachten, in dem jeder einzelne Abschnitt gleich ursprünglich ist.

Es erscheint geradezu als Willkür, den Prolog sowie den Epilog für jünger als die dichterischen Abschnitte, etwa für einen späteren Midrasch auszugeben. Abgesehen davon, daß ohne diese beiden Stücke die geschichtliche Einheit des ganzen Gedichtes verloren geht, zeigt auch die obige Darstellung, wie notwendig die Stücke zur inneren Einheit des Gedankenganges sind. Außerdem stehen Stellen wie 8, 4; 29, 5 18 mit dem Prolog und 13, 10; 16, 21; 22, 30 mit dem Epilog in erkennbarem Zusammenhang. Die Behauptung, der Prolog und der Epilog seien älter als das übrige Buch, ist insofern richtig, als der Dichter den Stoff dazu, die Person und das Schicksal Jobs, der Geschichte entnahm. Die Form aber rührt von ihm her; wenigstens kann nicht bewiesen werden, daß Prolog und Epilog in der jetzigen Form ein „älteres Volksbuch" seien. Die Verwerfung von einzelnen Stücken im dichterischen Texte (27, 11 bis Kap. 28; 40, 15 bis Kap. 41) ist nicht berechtigt, da diese Stücke dem Gedankenfortschritt durchaus konform sind. Unzulänglich sind endlich die Gründe, womit die Reden Elius oft für eine spätere Zutat erklärt worden sind. Es sollen diese Reden den späteren Reden Gottes vorgreifen; sie sollen nicht so einfach, klar und schwungvoll sein wie die übrigen Teile des Gedichtes; sie sollen den Zusammenhang unterbrechen, weil Kap. 38 unmittelbar an 31 an-

schließe; es soll im ganzen Buche nicht die mindeste Hinweisung auf sie vorkommen; endlich soll der sprachliche Ausdruck in diesen Reden anders beschaffen sein als sonst im Buche. Allein es ist schon oben hervorgehoben worden, welch ein notwendiges Glied Elius Darlegung in der Kette der ganzen Erörterung bildet, und wie Gottes Eingreifen in die Verhandlung gerade durch Eliu vorbereitet wird. Durch den Wegfall seiner Reden würde zwar keine stilistische, wohl aber eine logische, und zwar fühlbare Lücke entstehen. Wenn Elius Beweisführung sich von der aller übrigen Zwischenredner unterscheidet, so tritt darin von neuem die Kunst des Dichters hervor; wird doch Eliu als ein junger Mann geschildert, und vertritt er doch eine Wahrheit, die eine verstandesmäßige Entwicklung verträgt, während die irrige Darlegung der Freunde die bilderreiche Darstellung gleichsam zur Verdeckung ihrer inneren Schwäche nötig hat. Daß die Bestätigung der Gründe Elius im Munde Gottes viel herrlicher und prächtiger erscheint, muß der Dichtung zum besondern Vorzug angerechnet werden. Durchaus irrig ist, daß die Reden Elius mit den übrigen Teilen des Buches nicht im Zusammenhange stünden. Job antwortet allerdings nicht auf Elius Vorhaltungen; er tut es jedoch bloß deswegen nicht, weil Gott selbst in das Gespräch eingreift. Diese Wendung der ganzen Verhandlung aber ist vom künstlerischen Standpunkt aus höchst angemessen. Bei 36, 1 will Job dem jungen Manne ins Wort fallen; allein redefertig wie er ist, läßt dieser ihn nicht so weit kommen. Die Stellen 18, 2 bis 19, 18 ff und 30, 11 ff setzen voraus, daß außer den vier schon genannten noch andere Personen zugegen sind. Die Schilderung des aufsteigenden Gewitters in Elius Munde ist die natürliche, künstlerisch geforderte Vorbereitung auf die Rede Gottes „aus dem Wetter". Der Sprachcharakter in den Reden Elius rechtfertigt in keiner Weise die Annahme, daß sie von einem andern Verfasser herrühren als die übrigen Reden. Siehe mehr darüber bei Posselt, Der Verfasser der Eliu-Reden, Freiburg 1909.

Es muß also die Wahrheit bestehen bleiben, daß das Buch Job eine nach Inhalt und Form gleich vollendete Dichtung darstellt. Wie aber so viele Dichtungen anderer Völker auf wirklichen Vorgängen beruhen, so ist auch für das Buch Job eine geschichtliche Unterlage anzunehmen. Das Buch ist eigenstes Erzeugnis seines Verfassers, der nicht abhängig ist von einer fremden, etwa babylonischen Vorlage. — Landersdorfer, Eine babylonische Quelle für das Buch Job? Freiburg 1911.

295. Job ist eine historische Person, die zur Patriarchenzeit in der Nähe des Heiligen Landes gelebt hat.

Der Name Job (אִיּוֹב) läßt allerdings eine symbolische Etymologie zu; allein diese Eigentümlichkeit teilt er mit allen Eigennamen. Jak 5, 11 wird Jobs Leiden gleich dem des Herrn als Vorbild gepriesen; Tob 2, 12 15 ist es ebenso als geschichtlich betrachtet wie die Unglücksfälle des Tobias; Ez 14, 14—20 wird Job mit Noe und Daniel zusammengestellt. Die Überzeugung, daß Job wirklich gelebt hat, ist daher schon aus der vorexilischen Zeit herzuleiten. Nach der Angabe des Buches selbst muß Job lange vor der Gesetzgebung auf Sinai gelebt haben. Er erreichte nach 42, 16 ein Alter von mindestens 180 (LXX: 240) Jahren, und nach 1, 5 ff war er im Kreise seiner Familie nicht bloß unumschränkter Gebieter, sondern auch Priester, ganz wie die Patriarchen der Genesis. Nach 31, 26 27 bewahrte Job den Glauben an einen Gott gegenüber dem Sterndienste, einer der ältesten Formen des Heiden-

tums, obwohl er kein Israelit war, sondern aus dem 1, 1 genannten Lande Uz stammte. Da aber der Monotheismus seit Moses nur Eigentum des jüdischen Volkes war, so spricht dies, wie alles früher Angeführte, dafür, daß Jobs Leben in die Patriarchenzeit hinaufreicht. Seinen äußeren Verhältnissen nach war er ein selbständiger Nomadenfürst wie Abraham, der mit „Königen" wie mit seinesgleichen verkehrte. Daher wird Job in der Septuaginta wirklich König genannt, und nach derselben Quelle heißen 2, 11 und Tob 2, 15 auch die Freunde, die ihm offenbar äußerlich gleichgestellt sind, Könige. Im Urtext erhält er diesen Titel nirgends, und 29, 15 ff wird sein Auftreten nur wie das eines in äußerster Unabhängigkeit lebenden Mannes geschildert. Sein Vaterland war Uz, עוּץ, bei den Siebzig Αὐσῖτις genannt. Die Tradition bezeichnet bis auf den heutigen Tag die bei Damaskus gelegene Trachonitis, das jetzige Hauran, als die Heimat Jobs, und eine Reihe von geschichtlichen Zeugnissen, die bis in die Zeit der Siebzig hinaufreichen, bestätigt, daß die Angabe der Septuaginta 42, 17: ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας· für diese Örtlichkeit zutrifft. — Hontheim, Das Buch Job 6 ff.

Von den Siebzig wird Job 42, 17 mit Jobab (Gn 36, 33) kombiniert; doch scheint dies keine Überlieferung, sondern ein bloßer Einfall zu sein.

296. In Bezug auf die Entstehung des Buches Job kann nur indirekt geschlossen werden, daß es aus der Zeit Salomons herrühre.

Über den Verfasser haben die älteren Erklärer mancherlei Behauptungen aufgestellt, die als Konjekturen aus der Beschaffenheit des Inhalts anzusehen sind. Origenes spricht wegen des Zusatzes zu 42, 17 in der Septuaginta die Ansicht aus, Job habe das Buch in syrischer Sprache geschrieben, es sei aber von Moses ins Hebräische übersetzt worden (C. Cels. 6, 43: *M.* 11, 1365; vgl. Spur. anonym. in Iob: *M.* 17, 373). Hieronymus sagt von seiner Übersetzung des Buches Job: Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem; sed ex ipso hebraico arabicoque sermone, et interdum syro, nunc verba nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit (Praef. in lib. Iob: *M.* 28, 1080 f). Im Anschluß an solche Äußerungen wurde später auch behauptet, das Buch sei ursprünglich arabisch geschrieben gewesen, und zwar von Job. Der Talmud endlich (Baba bathra 14 b), Methodius (bei Photius, Bibl. cod. 235: *M.* 103, 1145) u. a. halten Moses für den selbständigen Verfasser des Buches. Diese Ansichten sind nicht wahrscheinlich, weil eine so kunstvoll angelegte Dichtung wie Job nicht wohl ohne vorhergegangene längere Literaturentwicklung denkbar ist. Zwar entspricht die Schilderung sämtlicher Verhältnisse der patriarchalischen Zeit, und selbst vom mosaischen Gesetz ist gar keine Rede; allein daraus folgt lediglich, daß der Dichter sich sehr glücklich in seinen Gegenstand versenkt hat, ohne daß über sein Zeitalter etwas bestimmt werden könnte. Im Gegensatz zu den angeführten Meinungen wird das Buch von Neueren in eine späte Zeit der hebräischen Geschichte verlegt, sei es in die Zeit des geteilten Königtums oder auch in die Zeit der Gefangenschaft. Teils soll der Inhalt des Buches eine zeitgeschichtliche Tendenz haben und einen großen, allgemeinen Notstand voraussetzen, teils sollen aramäischartige Sprachformen auf eine spätere Zeit hinweisen. Allein das Buch Job behandelt ein Thema, das aus allgemein menschlicher Erfahrung geschöpft ist, und dessen Lösung für das Leben des einzelnen fruchtbarer ist als für das eines Volkes; eine Anwendung auf allgemeine Leiden, die sehr versteckt sein müßte, ist schwer denkbar. Aramäisch-

artige Sprachformen, wie נתע 4, 10 statt נטע, מאס 7, 5 statt מסס, מְלַיִן 4, 2, אַחֲרִין 31, 10 u. a., passen für sehr frühe Zeit ebenso wie für die letzte Zeit des Königtums oder die Zeit des babylonischen Exils. Es läßt sich daher auch für einen späteren Ursprung des Buches kein überzeugender Beweis führen. Sicher ist, daß es vor Jeremias geschrieben ist, da dieser in sein Buch Stellen aus Job übernommen hat (vgl. Jer 20, 14—18 mit Job 3, 3—10; 10, 18; Jer 17, 1 mit Job 19, 23f; Jer 20, 17 mit Job 3, 11). Auch bleibt keine andere Vermutung, als daß ein formell so vollendetes Literaturwerk in die Blütezeit des hebräischen Schrifttums falle, und dies ist die Periode Davids und Salomons. Damit würde zugleich die vielfache Berührung des Buches Job mit dem Buche der Sprichwörter zusammenstimmen. Endlich ist darauf hingewiesen worden, daß der sprachliche Charakter von Job sich besonders nahe an den der Bücher Samuels anlehnt. Das Vorwalten der Reflexion in den von Salomon herrührenden Schriften macht es wahrscheinlich, daß die betrachtende Dichtung unter ihm besonders gepflegt wurde, und daß auch das Buch Job entweder von ihm selbst oder doch zu seiner Zeit verfaßt wurde. — Über die Bücher Samuels und Job siehe Carpzov, Introductio II, Lipsiae 1743, 58.

Was gegen eine so frühe Abfassung aus dem Inhalt gefolgert worden ist, beruht auf Irrtum. Die Kenntnis des Bergbaues 28, 1—11, des Sternhimmels 9, 9; 38, 31 ff, der Schiffahrt 9, 26 ist uralt, wie jetzt aus den Überbleibseln altägyptischer, babylonischer, assyrischer Kultur hinlänglich bekannt ist. Die Erwähnung des Satans setzt nicht schon die Vertrautheit des Verfassers mit persischen Religionssätzen voraus; denn der Begriff des Versuchers ist schon Gn 3, 2 ff gegeben; עֲזָאזֵל Lv 16, 8 ff ist der nämliche, und der Ausdruck שָׂטָן als Appellativum kommt schon Nm 22, 22 vor, so daß seine Anwendung auf den bösen Geist auch in der salomonischen Zeit leicht zu begreifen ist.

Übrigens läßt sich von keinem Buche im Alten Testament mit so großem Recht sagen wie von Job: Supervacue quaeritur, quis haec scripserit, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur (Greg. M., Praef. in lib. Iob 1, 2: *M.* 75, 517).

297. Das Buch Job ist von jeher als kanonisch angesehen worden. Sein inspirierter Charakter ist wohl aus inneren Gründen angezweifelt worden, doch kann dadurch der bestehende Glaube nicht erschüttert werden.

In die ältesten Verzeichnisse des jüdischen Kanons ist Job bereits aufgenommen; vgl. dazu die Stelle des Talmuds im 1. Tl § 31 sowie den Brief Melitos ebendort § 34. Daß dieser Glaube an den inspirierten Charakter des Buches aus dem vorchristlichen Judentum stammte, zeigt die Aufnahme des Buches in die Septuaginta. Die Kirche hat diesen Glauben adoptiert, wie schon die bestimmten Ausdrücke bei Clem. Rom., Ep. ad Cor. c. 17 20 26 30 39 (*M.* 1, 244 249 265 269 285) zeigen. Spätere Zeugnisse finden sich bei Orig., In Lev. hom. 8, 3 (*M.* 12, 495), Cyrill. Hier., Catech. 4, 35 (*M.* 33, 500), Epiph., Haer. 30, 36 (*M.* 41, 449), Hil., Praef. in Ps. 15 (*M.* 9, 241) usw.

Gegen diese Überzeugung hat Spinoza die Abfassung des Prologes insofern geltend gemacht, als darin der Erhabenheit Gottes namentlich auch wegen der Einreden Satans nicht genügend Rechnung getragen sei. Demgegenüber genügt es, darauf hinzuweisen, daß hier ein Dichter redet, der übersinnliche Vorgänge in menschlichen Bildern darstellt. Die Art, wie von Verhandlungen

zwischen Gott und dem Satan berichtet wird, beeinträchtigt in keiner Weise die sonst geoffenbarte Wahrheit. Ein anderer Einwand ist aus den Reden Jobs hergeleitet worden, die ohne Ehrfurcht gegen Gott nur einer strafbaren Ungeduld Ausdruck gäben. Allein diese Reden werden nicht als Vorbild einer Gesinnung aufgestellt, sondern einfach referiert, und sie enthalten die höchste psychologische Wahrheit. Wie weit Job sich versündigt, ist schwer zu ermessen. Gott der Herr wirft ihm 38, 2 Unverstand vor; er selbst bekennt sich 42, 6 als Sünder, welcher der Buße bedürftig sei. Es bleibt also Aufgabe des Erklärers, hier das Einzelne richtig zu beurteilen. Der inspirierte Charakter des Buches wird durch solche Ausstellungen nicht berührt. Noch viel mehr gilt dies von den Reden der drei Freunde, in denen manches Wahre schief und einseitig angewendet wird, etwa wie es in Schillers Wallenstein von Octavio Piccolomini geschieht. Das tritt so offen zu Tage, daß der hl. Augustinus (Ad Oros. contra Prisc. 9: *M.* 42, 676) auf den Gedanken verfällt, nur die Reden Jobs, nicht aber die der Freunde seien inspiriert. Zwar schränkt der Heilige seinen Ausspruch sogleich wieder ein, indem er ihren Gründen die relative Berechtigung zuerkennt; allein wäre auch alles unrichtig, was sie vorbringen, so könnte damit doch der kanonische Charakter des Buches nicht in Frage gestellt sein, da erstens ihre Ansichten, die typisch sind, einfach referiert werden, und weil zweitens ihre Irrtümer teils durch Job und Eliu, teils durch die kunstvolle Komposition des Buches berichtigt werden.

298. Der Text des Buches Job ist sowohl wegen der erhabenen Schreibweise als wegen vieler seltener Ausdrücke nicht überall leicht verständlich. Dies hat dem alexandrinischen Übersetzer zu einer sehr freien und willkürlichen Übertragung des Buches Anlaß gegeben. Dagegen ist die Vulgata des hl. Hieronymus mit großer Sorgfalt abgefaßt. Mit ihrer Hilfe läßt sich eine kleine Anzahl von Stellen im Originaltext als verderbt erkennen und auf die ursprüngliche Gestalt zurückführen.

5, 15 wird מֵחֶרֶב פִּיהֶם statt מִפִּיהֶם zu lesen sein mit 19 Codices, Pesh. מן חרבא פומהון, Targ. מן קטילא דפומהון, *Vulg.* a gladio oris eorum; 6, 21 לִי statt לֹא oder לוֹ, LXX μοι, Pesh. עלי; 11, 8 גְּבֹהָה מִשָּׁמַיִם, *Vulg.* excelsior coelo (Subjekt ist תכלית V. 7); 13, 1 כָּל־אֵלֶּה, LXX ταῦτα, Pesh. הלין כלהין, *Vulg.* omnia haec; 15, 3 בְּמִלִּים statt בִּדְבָרִים, LXX ἐν λόγοις, Pesh. ובמלא; 19, 28 בּוֹ statt בִּי mit sehr vielen Codices, LXX, Theod. ἐν αὐτῷ, *Vulg.* contra eum, Targ. ביה; 38, 31 מַעֲדַנּוֹת כִּימָה statt מְעֲדַנּוֹת, LXX δεσμόν, Targ. שירי, *Vulg.* coniungere valebis (vgl. Schl.); 41, 7 (6) גְּוִיָּה statt גַּאֲוָה, LXX τὰ ἔγκατα αὐτοῦ, *Vulg.* corpus illius. — Textkritisches über das Buch Job bieten u. a. die Jahrgänge 1896—1900 der ZAW sowie Hontheim, Das Buch Job 59 ff.

3. Der Psalter.

299. Psalm ist nach unserem Sprachgebrauch der stehende Ausdruck für ein religiöses Lied, das zum Saitenspiel gesungen wird. Hundertundfünfzig solcher Lieder sind in unserem Kanon zum Buch der Psalmen oder dem Psalter vereinigt.

Unser deutscher Ausdruck stammt, wie gewöhnlich, aus der Vulgata, wo er psalmus heißt: Jdt 16, 2; Is 38, 20; 1 Kor 14, 26. Das lateinische Wort ist aus dem ψαλμός der Septuaginta beibehalten. Ein deutsches Wort ist nie

dafür geschaffen worden; schon in der gotischen Bibelübersetzung und im Altdeutschen ist das griechische Wort verwendet, z. B. Ulfilas 1 Kor 14, 26 psalmon (Akk. Sing.); Lk 20, 42 psalmo (Gen. Plur.). Der Ableitung nach entspricht das Wort genau der hebräischen Bezeichnung מִזְמוֹר, die an der Spitze von 57 Psalmen steht, und die durch ihre Herkunft von זָמַר ebenfalls auf den Begriff eines mit Musikbegleitung gesungenen Liedes führt. In Verbindung damit kommt auch als Allgemeinbezeichnung der Name שִׁיר vor, LXX ᾠδή, *Vulg.* canticum; Ps 48 (hebr.) 66 83 88 108 steht שִׁיר מִזְמוֹר, Ps 67 68 87 92 מִזְמוֹר שִׁיר; Ps 65 75 76 sind die beiden Benennungen getrennt; Ps 46 steht שִׁיר, Ps 30 45 120—134 שִׁיר mit einem Genitivzusatz. Andere hebräische Benennungen sind: שִׁגָּיוֹן (ψαλμός, psalmus), Elegie Ps 7; מִכְתָּם (στηλογραφία, tituli inscriptio), Denkschrift (?) 16 56—60; תְּפִלָּה (προσευχή, oratio), Gebet 17 86 90 102 142; מַשְׂכִּיל (συνέσεως, intellectūs, sc. psalmus), Lehrgedicht 32 42 44 45 52—55 74 78 88 89 142; תְּהִלָּה, Loblied 145. Mitunter sind auch einzelne dieser Namen gehäuft, z. B. Ps 45. Gemeinschaftlich führen die Psalmen im jüdischen Kanon den Namen סֵפֶר תְּהִלִּים (von תְּהִלָּה) oder bloß תְּהִלִּים, abgekürzt תִּלִּים; daher bei christlichen Schriftstellern Tehillim, Tillim oder Tillin, so z. B. bei Origenes (Eus., H. E. 6, 25: *M.* 20, 581). Der Cod. Alex. nennt das Buch ψαλτήριον, eigentlich „Saiteninstrument", so daß תְּהִלִּים wohl als Abstraktum gleich „Lobpreis" zu fassen ist.

300. Der Inhalt der Psalmen ist ausnahmslos Betrachtung und Gebet zunächst des einzelnen, dann aber auch der Gemeinde.

Der objektiven Darstellung des Gesetzes tritt hier dessen subjektive Erfassung, d. h. die Erwägung der göttlichen Vollkommenheit und die Darlegung der eigenen Unzulänglichkeit, zur Seite. Bei der Betrachtung wiegt der Lobpreis des allmächtigen Gottes vor. Da aber Gottes Herrlichkeit sich in mancherlei Weise offenbart, so lassen sich auch die Psalmen ihrem Inhalte nach in verschiedene Klassen einteilen. Man unterscheidet Lobpsalmen, deren Inhalt im allgemeinen die Anerkennung der Herrlichkeit Gottes bildet: 33 96 98 100 103 113 117 134 145 150; Naturpsalmen, in denen Gottes Größe nach ihrer Offenbarung in der sichtbaren Welt gefeiert wird: 8 19 29 93 104 148; Dankpsalmen, in denen Gott der Herr für die Errettung aus der Sündenschuld (32), aus allgemeinen Bedrängnissen (9 18 21 46—48 65—68 76 97 107 118 124 129 138 146 147) oder besondern Leiden (30 40 57 92 116) verherrlicht wird. Insbesondere wird Gott gepriesen wegen der Mitteilung des Gesetzes (19 111) oder der fürsorgenden Leitung des Volkes Israel (81 94 95 99 105 114 135 136 149) und der Herrlichkeit seiner Wohnung zu Jerusalem (24 84 87 122 125). Dem Standpunkt des Alten Testamentes gemäß erweitert sich die Betrachtung auch zum Hinblick auf den kommenden Messias und sein Reich, entweder durch einen Typus (8 23 69 109 132) oder direkt (2 16 22 45 72 110). Mit psychologischer Notwendigkeit knüpft sich an diese Betrachtungen die Erwägung der Pflicht, welche die Erkenntnis Gottes mit sich bringt, so daß viele Psalmen einen rein belehrenden Charakter tragen (1 15 34 36 37 49 50 52 53 58 73 78 82 106 112 127 128 133 139), Vorsätze oder Lebensregeln enthalten (101) oder als Gnomensammlung von positiv religiösem Charakter anzusehen sind (119). Das Bewußtsein der Pflicht führt zur Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, zu Reue und Buße, so daß es auch Bußpsalmen gibt; sie gehören zu den ergreifendsten der Sammlung (6 38 51 87). Neben ihnen stehen Klagelieder, aus denen

die Sehnsucht nach den durch die Sünde verlornen Gütern hervorklingt: bald ist es die Ruhe des Herzens (69), bald der äußere Friede oder die nationale Selbständigkeit, die wehmütig zurückgerufen werden (42 43 74 89 102 120 137). So entsteht das Gebet, das in den Psalmen zweifache Gestalt annimmt. Einmal ist es der Ausdruck zuversichtlicher Hoffnung: 4 10 23 31 41 62—64 75 77 91 121 131; daneben aber steht eine Reihe inbrünstiger Bittgebete, in denen um Errettung aus der Sündenschuld (25 39 130), aus einem den einzelnen treffenden Leid (3 5 7 12 13 17 26—28 35 54—56 59 61 70 86 109 140—143), oder aus allgemeiner Not gefleht (11 44 60 71 79 80 83 85 90 94 108 115 123 126 144), oder auch Fürbitte für den König eingelegt wird (20 132). — Vgl. Dursch, Allgemeiner Kommentar über die Psalmen des A. T., Freiburg 1842. Über andere mögliche Einteilungen der Psalmen nach ihrem Inhalt vgl. z. B. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata, 2. Aufl., Freiburg 1906, XI f.

Die meisten Psalmen verdanken ihren Ursprung einer bestimmten Veranlassung, und nach dieser Hinsicht können sie wieder verschiedener Betrachtung unterliegen. So gibt es Morgenlieder (5 6), Abendlieder (3 4), Festlieder (14 23), Wallfahrtslieder (119—134) u. a.

Obwohl die Psalmen zumeist die Gesinnungen und Erfahrungen eines einzelnen aussprechen, so sind sie doch ihrer inneren Wahrheit wegen durchgängig der Verallgemeinerung fähig. Einige Psalmen sind von vornherein für gemeinschaftlichen oder auch abwechselnden Gesang gedichtet, namentlich 15 20 21 24 46—48 67 68 72 76 106—109 113 115 117 124 134 136 147—150. Von einem aus ihnen, Ps 136, heißt es 2 Par 5, 13 ausdrücklich, daß er zum öffentlichen Gottesdienst bestimmt gewesen sei; aber auch ohne diese Angabe ließe sich seine Bestimmung an der litaneimäßigen Form erkennen. Auch sonst wird wiederholt bezeugt, daß der Gottesdienst unter Psalmengesang stattgefunden habe. Dies gibt Aufschluß über Zweck und Beschaffenheit des vorhandenen Psalters. — Über die Verallgemeinerung der Psalmen s. Selbst im Katholik 1902, I 229; Balla, Das Ich der Psalmen, Göttingen 1912.

301. Das Buch der Psalmen ist das liturgische Gesangbuch der vorchristlichen Synagoge.

Bei der Frage, ob das Psalmenbuch eine mit Bewußtsein abgeschlossene oder eine allmählich entstandene Sammlung darstellt, ist zunächst die runde Zahl 150 zu beachten. Diese muß, trotzdem daß die talmudischen Juden nur 147 Psalmen zählten, als die ursprüngliche betrachtet werden. Bei einer allmählich zusammengeschriebenen, literarischen Zwecken dienenden Sammlung wäre die Zahl gewiß größer geworden, da Salomon allein 1005 Lieder gedichtet hat (3 Kg 4, 32). Die Zahl 150 wurde auch schon von der Septuaginta und von dem syrischen Übersetzer als ordnungsmäßig angesehen; denn beide behielten sie bei, obwohl sie die einzelnen Lieder anders abteilen als der hebräische Text. Ferner sind zu einzelnen, streng subjektiv gehaltenen Psalmen Schlußformeln hinzugefügt, die der ganzen Gemeinde in den Mund gelegt werden; so zu Ps 3 14 131. Da auch die vorhin genannten Chorgesänge mit den rein subjektiven Liedern durcheinander zu einem Ganzen geordnet sind, so kann der Zweck der gesamten Auswahl nur der gewesen sein, sie zum Gebrauch der Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienste zu verwenden.

Bei manchen Psalmen ist die liturgische Verwendung noch jetzt durch Überschriften bezeugt. Ps 30 (hebr.) heißt שִׁיר־חֲנֻכַּת הַבַּיִת לְדָוִד, „ein Lied zur

Einweihung von Davids Hause", oder wenn לדוד den Autor bezeichnet: ein Lied zur Einweihung des Zeltes (für die Bundeslade auf dem Berge Sion); Ps 38 und 70 sollen dienen לְהַזְכִּיר, „bei Darbringung des Askaraopfers"; Ps 92 ist שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת, „ein Sabbatlied"; Ps 100 ist bestimmt לְתוֹדָה, „für das Lobopfer"; Ps 106 111 112 113 135 146 148—150 tragen als Kennzeichen ihrer Bestimmung die Überschrift הַלְלוּ יָהּ; Ps 129—134 haben Überschriften, die von manchen als „Rückzugs- oder Wallfahrtslieder" bezeichnet werden (Vulg. irrtümlich cantica graduum), d. h. als Lieder, die erst bei der Heimkehr aus Babylonien, später bei den jährlichen Festzügen nach Jerusalem gesungen worden seien. Alle diese Zusätze sind älter als die Septuaginta, die sie schon vorgefunden und zum Teil nicht mehr verstanden hat. Im griechischen Text ist ihre Anzahl noch größer; siehe Ps 24 29 38 48 65 93 94 96 97 104 112 114 116—119 136 147. Besonders häufig (53mal) ist der Ausdruck למנצח, den der masoretische Text לַמְנַצֵּחַ liest, der aber nach der Tradition der Septuaginta לְמַנְצַח = εἰς τὸ τέλος, in finem, zu lesen ist und die Bedeutung haben kann: „beim Schluß des Gottesdienstes zu singen" (gleichsam „nach der Predigt").

302. Aus dem liturgischen Gebrauch rührt auch eine Anzahl von technischen Beischriften in den Psalmen her, die über die Art und Weise des Vortrags Anweisung geben.

Eine gewöhnliche Zugabe am Anfang der Psalmen sind, ganz wie in unsern Gesangbüchern, die Anfangsworte eines Liedes, nach dessen Weise der Psalm gesungen werden soll. Unser „Mel." vertritt dann die Präposition עַל oder auch wohl אֶל. Solche Liederanfänge sind: Ps 9 מָוֶת לַבֵּן (מוּת לַבֵּן), „Der Tod macht bleich", 22 אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, „Hind der Morgenröte", 45 69 80 שֹׁוֹשַׁנִּים, „Lilien", 46 עַלָּמוֹת, „Jungfrauen", 56 יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, „Stumme Taube aus der Ferne", 57—59 אַל־תַּשְׁחֵת, „Zerstöre nicht", 60 שׁוּשַׁן עֵדוּת, „Lilie des Zeugnisses", 61 נְגִינַת, „Leier". Doch werden diese Überschriften zum Teil auch abweichend von der hier gegebenen Deutung erklärt.

Andere Beischriften beziehen sich auf die Begleitung oder auch die Tonart des Gesanges. Bei diesen ist es aus Mangel an überlieferten Nachrichten kaum möglich, etwas Sicheres über die Bedeutung des Einzelnen zu ermitteln. So steht Ps 4 6 54 55 67 76 בִּנְגִינוֹת, „Mit Saitenspiel", 5 אֶל־הַנְּחִילוֹת, „Zur Doppelflöte", 6 12 עַל־הַשְּׁמִינִית, vermutlich „all' ottava bassa", 8 81 84 עַל־הַגִּתִּית, „Zur Gittith", einem aus Gath stammenden Instrument, oder auch: „in einer nach Gath benannten Tonart" (vgl. dorische, lydische Tonart), 53 עַל־מָחֲלַת, „Nach schwermütiger Weise", 88 לְעַנּוֹת עַל־מָחֲלַת, „Nach schwermütiger Weise im Wettgesang". Ps 39 לִידוּתוּן, 62 77 עַל־יְדוּתוּן wird wohl zu übersetzen sein: „Für Iduthun", den aus 1 Par 16, 41 und sonst bekannten Leviten. Auch diese Beischriften lassen andere Erklärungen zu als die gebotene.

Die Beischriften sind schwerlich ursprünglich, aber uralt; zu der Zeit, als die Siebzig übersetzten, waren die Ausdrücke schon unverständlich geworden, so daß sie lediglich versuchsweise nach der Etymologie oder nach allegorischer Deutung übertragen sind, z. B. Ps 5 ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, Ps 45 ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων (übrigens ganz richtig „von allegorischen Vorgängen"). Die so entstandene Undeutlichkeit ist in der Vulgata durch die Mißgriffe in der altlateinischen Übersetzung noch vermehrt worden; so Ps 45 שִׁיר יְדִידֹת, ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ, *Vulg.* pro dilecto, „von liebem Gegenstande". Die syrische Über-

setzung läßt alle den masoretischen Psalmen vorausgeschickten Zutaten unbeachtet und hat statt dessen Einleitungen, die den Inhalt der Psalmen nach christlicher Auffassung darstellen; sie sind in den verschiedenen Handschriften verschieden.

Dem liturgischen Gebrauch entstammt auch das rätselhafte סֶלָה, das in 39 Psalmen 71mal vorkommt. Die Septuaginta, Symmachus, Theodotion geben es mit διάψαλμα wieder, und danach die altlateinische Übersetzung diapsalma; Aq. und V ἀεί, VI διὰ παντός, *Hier.* semper, iugiter, Targ., Pesh. לעלמא, לעלמין. Die Vulgata übergeht es. Kosmas Indikopleustes sagt über Sela: ἡ διαδοχὴ τοῦ ψαλμοῦ ἐκαλεῖτο διάψαλμα, der Wechsel im Psalm hieß διάψαλμα, d. h. dort, wo Sela stand, setzte ein neuer Chor ein. — ZAW 1896, 129. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen 1. Tl S. 9. Schlögl, Die echte biblisch-hebräische Metrik 99 ff. Über Targ. und Pesh. vgl. ZAW 1896, 132.

Unklar ist die Beischrift 60, 1 לְלַמֵּד, LXX εἰς διδαχήν, *Vulg.* in doctrinam.

303. Der hebräische Psalter zerfällt in fünf Bücher. Diese Einteilung ist nicht nachträglich hineingetragen, sondern ursprünglich.

Von den fünf Abteilungen des Psalmenbuches schließt die erste mit Ps 41, die zweite mit Ps 72, die dritte mit Ps 89, die vierte mit Ps 106 und die fünfte mit Ps 150. Vielfach wird angenommen, diese Einteilung sei von den Juden gemacht worden, um eine Übereinstimmung mit dem Pentateuch herbeizuführen. Das ist unrichtig; nur die bestehende Analogie mit dem Pentateuch wird von den jüdischen Schriftstellern anerkannt. Auch lassen die Abteilungen des Psalmenbuches weder nach dem Inhalt noch nach der Anzahl der Psalmen oder der Ausdehnung des Textes ein rationelles Verhältnis erkennen, wie es bei nachträglicher Zerlegung zu erwarten wäre; der Zahl nach ist das Verhältnis ungefähr 10 : 8 : 4 : 4 : 11, der Länge nach 13 : 9 : 7 : 6 : 11. Nach jüdischer Weise sind die einzelnen Bücher mit Lobpreisungen Gottes, sog. Doxologien, abgeschlossen; diese stehen in allen Übersetzungen (jeweils bei dem letzten Psalm eines Buches) und müssen daher älter als sämtliche Übertragungen sein. Die Doxologie des vierten Buches findet sich in wenig veränderter Gestalt auch 1 Par 16, 36. — Über die Fünfteilung des Psalters vgl. Fürst, Der Kanon des A. T. 67 ff.

304. Ein Plan in der Zusammenstellung der einzelnen Psalmen ist nicht sichtbar; nur in einzelnen Fällen läßt sich aus der Verwandtschaft des Inhalts oder der Form das nachbarliche Verhältnis einzelner Psalmen begreifen.

Ein System in der Anordnung der Psalmen gibt es nicht; ebensowenig kann der jeweilige Anschluß des einen Psalms an den vorhergehenden aus dem Inhalt begründet werden. Nichtsdestoweniger läßt sich sagen, daß einzelne Psalmen aus bestimmten Gründen die Stellung bekommen haben, in der wir sie vorfinden. Der erste Psalm bildet gleichsam die Einleitung oder Überschrift zum ganzen Psalmenbuch, gewissermaßen ein Kompendium der gesamten Psalmentheologie. Ebenso hat vielleicht Ps 2 als Zusammenfassung der Psalmenprophetie seinen Platz an der Spitze des Buches. Ps 3 und 4 stehen als Abendlieder beieinander; auf sie folgen Ps 5 und 6 als Morgenlieder. Ps 20 und 21 gehören zusammen wie Bitte und Erhörung. Ps 42 und 43 sind, wenn nicht als Teile eines Liedes, dann wegen des gleichen Refrains zusammengestellt. Ps 46—48 sind inhaltlich verwandt. Ps 57—59 folgen der nämlichen Melodie. Ps 73—83

sind sämtlich asaphische Psalmen mit nationaler oder allgemeiner Bedeutung. Die Lobpsalmen 95—100 gehören des Inhalts wegen zusammen. Ähnlich ist es mit Ps 103 und 104, mit Ps 105 106 (und 107). Ps 111 und 112 sind in der Anlage gleich. Ps 120—134 bilden eine für sich bestehende Sammlung und dienen einem und demselben Zweck. Ps 146—150 sind Loblieder von fast gleichem Inhalt.

305. Die einzelnen Psalmen stammen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten her; doch ist eine so große Zahl von David gedichtet, daß das ganze Psalmenbuch auch wohl als sein Werk betrachtet worden ist.

Nach alttestamentlicher Sitte hat jedes lyrische Gedicht eine Einleitung oder Überschrift, worin über seine Entstehung Auskunft gegeben wird; vgl. Gn 4, 23; 49, 1f; Ex 15, 1; Dt 31, 30; 33, 1; Richt 5, 1; 1 Sm 1, 28; 2 Sm 1, 17; 22, 1; 23, 1. Dies ist besonders ersichtlich bei Liedern und liederhaften Abschnitten, die in andere poetische Texte verflochten sind; vgl. Is 2, 1; 13, 1; 38, 9; Hab 3, 1. Solche auf die Abfassung bezügliche Angaben finden sich daher auch an der Spitze sehr vieler Psalmen und müssen, die kritische Richtigkeit vorausgesetzt, als echt und zuverlässig gelten. Gewöhnlich stehen hier nur die Namen der Verfasser als Überschrift, z. B. bei Ps 25—28, mitunter aber auch geschichtliche Notizen über die Veranlassung der Dichtung: Ps 3 7 18 30 34 51 56 59 60 63 (102). Nach einer solchen Angabe stammt Ps 90 „von dem Gottesmanne Moses". Dreiundsiebzig Psalmen sind nach den Aufschriften von David verfaßt; es sind ihm aber sicher noch mehrere, die keinen Namen an der Spitze tragen, zuzuweisen, z. B. Ps 2 (Apg 4, 25) 10 33 43. Zwei Psalmen, 72 und 127, haben in der Überschrift לִשְׁלֹמֹה; Ps 72 ist „auf Salomon", Ps 127 aber „von Salomon" gedichtet. Elf weitere Psalmen, 42 44—49 84 85 87 88, zu denen Ps 43 als zwölfter zu rechnen ist, werden den „Söhnen Kores", d. h. Mitgliedern der seit Moses' Zeiten mit dem Tempeldienst betrauten Korachitenfamilie zugeschrieben (vgl. 1 Par 9, 19). Zwölf Psalmen, 50 73—83, rühren von Asaph her, unter dem jedenfalls zunächst der 1 Par 15, 19; 16, 5 7 u. ö. genannte Levit aus der Zeit Davids zu verstehen ist. Einige Lieder tragen seinen Namen, weil sie von einem seiner gleichnamigen Nachkommen verfaßt sind; so besonders Ps 74 79 83 (vgl. 2 Par 20, 14). Als Verfasser von je einem Psalm, 88 89, werden dann noch Eman und Ethan der Ezrahite bezeichnet, zwei Leviten, von denen der eine 1 Par 15, 17 u. ö. als Tempelsänger genannt wird; beide sind 3 Kg 4, 31 wegen ihrer Weisheit gerühmt. Die übrigen 43 Psalmen, 1 2 10 33 43 66 67 71 91 100 102 104—108 111—121 123 125 126 128—130 132 134—137 146—150, sind ohne Bezeichnung des Verfassers. Vermutlich ist dies ein kritisches Verderbnis. Die Rabbinen wollen, daß diese Psalmen, die sie „verwaiste" nennen, jeweils dem Verfasser zuzuteilen seien, der voraus zuletzt angegeben ist. Das ist sicher unrichtig, da z. B. Ps 137 gewiß nicht von David herrühren kann, wie doch nach einer solchen Regel aus Ps 133 gefolgert werden müßte. In der Septuaginta ist bei mehreren der anonymen Psalmen ein Verfasser genannt, z. B. David bei Ps 10 33 43 67 91 93—99 104 137; bei manchen ist die Angabe offenbar irrig, bei andern scheint sie aus dem ursprünglichen Text geflossen zu sein. Doch stimmen die verschiedenen Septuagintarezensionen in der Angabe der Autoren nicht ganz überein; so weist z. B. die Antwerpener Polyglottenbibel David 86 Psalmen zu, die (7.) Ausgabe von Tischendorf 83. Nirgends

ist im Psalter eine Andeutung zu finden, wonach einzelne Lieder erst in der Machabäerzeit entstanden wären. Trotzdem wollen manche Erklärer in diese Periode einen großen, einige sogar den größten Teil des Psalmenbuches verlegen. Für eine solche, mit der Geschichte des Kanons nicht vereinbare Ansicht läßt sich kein haltbarer Grund anführen. Wenn die Lieder der machabäischen Zeit angehören, warum dann z. B. die vielen unverständlichen Psalmüberschriften? Wohl aber ist die Dunkelheit in den Überschriften erklärbar, wenn die Lieder von ihrem Ursprung an bis auf die Machabäerzeit eine lange Geschichte überstanden haben.

Insofern David als der eigentliche Urheber des Psalmengesangs anzusehen ist und die größere Hälfte der Psalmen selbst gedichtet hat, findet sich schon bei den talmudischen Juden die Anschauung, das ganze Psalmenbuch rühre von David her (Pesachim 117a; Baba bathra 14b 15a). Derselben Ansicht waren einige Kirchenschriftsteller: Ambr., Praef. in Ps. 6 (*M.* 14, 923); Aug., De civ. Dei 17, 14 (*M.* 41, 547); Theodor., Praef. Ps. (*M.* 80, 862); Philast., Haer. 130 (*M.* 12, 1259); Euthym., Prooem. Ps. (*M.* 128, 53); S. Thom., In Ps. Prooem. Das Richtige erkannten aber schon Hilarius, Prol. Ps. 2 (*M.* 9, 232), und Hieronymus, Ep. ad Sophron. (*M.* 28, 1123). Die Kirche nennt das Psalmenbuch, der Sache vollkommen entsprechend, Psalmi Davidici, Psalterium Davidicum.

306. Das Psalmenbuch ist in seiner jetzigen Gestalt auf Nehemias zurückzuführen. Der Anfang der Sammlung ist jedoch schon von David gemacht worden; bis sie die heutige Gestalt erhielt, wurde sie viermal erweitert.

Im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung waren die Psalmen bereits in einer Sammlung vorhanden, wie aus Lk 20, 42; 24, 44; Apg 1, 20 hervorgeht. Die Anordnung war die nämliche wie heute (Apg 13, 33). Unter den Psalmen nun sind Lieder, die teils in der babylonischen Gefangenschaft entstanden, wie Ps 137, teils die Rückkehr aus ihr feiern, wie Ps 118 und 129. Der Abschluß des heutigen Psalters fällt somit in die Zeit zwischen der Wiederherstellung der jüdischen Selbständigkeit und dem Auftreten Jesu Christi. Weiterhin steht nach 1 Par 16, 41; 2 Par 23, 18; Esdr 3, 10 usw. fest, daß der Psalmengesang einen unerläßlichen Teil des jüdischen Gottesdienstes ausmachte. Der Abschluß der Psalmensammlung wird daher mit der neuen Einrichtung des jüdischen Gottesdienstes in Verbindung zu bringen sein und ist demnach auf Esdras oder Nehemias zurückzuführen. Nach der bestimmten Angabe 2 Mach 2, 13 war es Nehemias, der τὰ τοῦ Δαυείδ zugleich mit geschichtlichen und prophetischen Büchern in der Tempelbibliothek niederlegte. Es ist daher wohl anzunehmen, daß zu Nehemias' organisatorischer Tätigkeit auch die letzte Sammlung und Ordnung des Psalmenbuchs gehört. Die letzte kann es nur gewesen sein, weil eine sukzessive Entstehung des Psalmenbuchs aus vielen Gründen wahrscheinlich ist. Von seinen fünf Büchern enthält das erste bloß Lieder, die von David verfaßt sind; das zweite umfaßt Lieder meist von David (mutmaßlich auch Ps 72), zum Teil aber auch von den Korachiten sowie eins von Asaph. Dieses Buch trägt die Unterschrift: „Zu Ende gebracht sind die Loblieder (תְּהִלּוֹת) Davids, des Sohnes Isais." Nun wird in den Paralipomena von einer zweifachen Anordnung Davids über den Tempeldienst berichtet: die erste erging, als die Bundeslade aus Obededoms Haus nach Sion gebracht

wurde (1 Par 16, 4), die zweite, nachdem er die Regierung an Salomon abgetreten hatte und sich nur noch mit der Leitung des öffentlichen Gottesdienstes befaßte. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß das erste Buch der Psalmen jene Lieder enthält, die bei Davids erster Bemühung für den Gottesdienst zusammengestellt wurden, während das zweite bei Davids späterem Vorgehen entstand und so auch die Lieder der früher angestellten Korachiten umfaßte. Ps 72 fällt gerade in die letzten Tage Davids, insofern der Regierungsanfang Salomons, worauf er sich bezieht, vor Davids Tode stattfand. Eine weitere Nachricht über die Psalmensammlung gibt 2 Par 29, 30, wonach unter Ezechias „die Psalmen Davids und Asaphs" in liturgischem Gebrauch waren. Die Psalmen Asaphs bilden in der Hauptsache das dritte Buch der Psalmen, so daß unter „Psalmen Davids und Asaphs" die drei ersten Bücher verstanden werden müssen. Das vierte Buch umfaßt lauter Lieder von allgemeinem Inhalt und gehobener Stimmung, wie sie schwerlich im Exil entstanden sind. Sie sind auch nicht nach dem Exil zusammengestellt, weil sonst wohl die Befreiung aus der Gefangenschaft erwähnt wäre. Diese Sammlung ist daher in die Zeit von Ezechias bis zum Exil zu verlegen; vermutlich ist sie ein Andenken an die religiöse Restauration durch Josias, 2 Par 35, 15. Die Gefangenschaft selbst wie die Befreiung werden in einer Reihe von Liedern des letzten Buches erwähnt, z. B. 120 123 124 130 137; namentlich ist 120—134 eine Separatsammlung, die der Rückkehr ihre Entstehung verdankt. Sonach fällt die letzte Zusammenstellung des Psalmenbuchs auch aus inneren Gründen in die Zeit der Wiederherstellung Israels, in der Nehemias sein organisatorisches Talent entfaltete.

Das Psalmenbuch ist daher in seiner jetzigen Gestalt, nach unserer Art zu reden, die *fünfte, vermehrte Auflage* der davidischen Liedersammlung. Die Vermehrung ist jedoch nicht bloß durch Hinzufügung der neuen „Bücher", sondern auch durch Erweiterung der schon vorgefundenen Abteilungen geschehen, so daß im zweiten Buche Lieder aus später Zeit stehen können, vielleicht die Psalmen 46—48. Da ferner die Bereicherung nicht sowohl durch Neudichtung erfolgte als durch Benutzung des Liederschatzes, der anderweit vorhanden war, so enthalten auch noch das vierte und das fünfte Buch eine Nachlese davidischer Lieder sowie ein salomonisches Lied, die sich handschriftlich oder mündlich erhalten hatten. Wie es aber bei allen Gesangbüchern geschieht, so sind auch im Psalter manche ältere Lieder den Bedürfnissen einer späteren Zeit angepaßt worden.

307. Bei der Aufnahme in die Sammlung ist der *Text* der einzelnen Lieder dem *liturgischen Bedürfnis* gemäß mannigfaltig *umgestaltet* worden.

Die meisten Psalmen haben ihrer Entstehung nach subjektiven Charakter; ein kirchliches Gesangbuch aber muß der Ausdruck allgemein geteilter Erwägungen und Gesinnungen sein. Demnach bedingte die Aufnahme der Psalmlieder in eine offizielle Sammlung zum öffentlichen Gebrauch von selbst viele Abkürzungen, Erweiterungen oder Änderungen des Textes. Im Psalter liegen daher die einzelnen Lieder nicht so vor, wie sie *verfaßt*, sondern wie sie beim Gottesdienst *gesungen* worden sind. Dies läßt sich im einzelnen leicht zeigen. So bildet Ps 9 im Hebräischen ein Bruchstück eines alphabetischen Liedes, von dem ein anderes Bruchstück in Ps 10 steht. Ein und dasselbe Lied kommt als

Ps 14 in einer erweiterten, als Ps 53 in einer kürzeren Gestalt vor. Ps 70 ist der Schluß (V. 14—18) von Ps 40, mit einer kurzen Einleitung versehen. In die späteren Lieder sind mitunter Stellen aus früheren aufgenommen worden: Ps 115, 4—8; 135, 15—18. Das Exil hat bei einer Anzahl von Psalmen die Zusätze bewirkt, von denen schon in § 301 die Rede war; siehe Ps 3 14 25 28 34 51 53 69 106 125 131. Ein ähnlicher Zusatz ist 102, 14—23 mitten in den Text hineingeschoben. Der Anhang in Ps 144, 12—14 ist im hebräischen Text anderer Art als in der Septuaginta, deren Rezension den Vorzug verdient. Das eine davidische Lied, das 1 Par 16, 8 ff angeführt wird, steht im Psalmenbuch als Ps 96 und als der erste Teil von Ps 105. Die Septuaginta verbindet mehrmals zwei hebräische Psalmen zu einem einzigen; so sind hebr. Ps 9 und 10 in der Septuaginta (und Vulgata) Ps 9, hebr. Ps 114 und 115 in der Septuaginta und Vulgata Ps 113, in der Peschittho Ps 114. Dagegen wird in der Septuaginta und Vulgata der hebr. Ps 116 in Ps 114 und 115, der hebr. Ps 147 von der Septuaginta, Vulgata und Peschittho in Ps 146 und 147 geteilt. Die Zählung der Psalmen ist daher in den genannten Übersetzungen eine andere als im Hebräischen und deutet ebenfalls darauf hin, daß die Selbständigkeit der Liedertexte nicht besonders geachtet wurde.

Änderungen anderer Art erleiden die Lieder in allen Gesangbüchern, indem ihre Sprachform nach dem jeweiligen Geschmack oder der jeweiligen sprachlichen Entwicklungsstufe umgestaltet wird. Dies läßt sich besonders an Ps 18 beobachten, der schon 2 Sm Kap. 22 gelegentlich seiner Entstehung mitgeteilt wird. Die altertümliche Sprachgestaltung, die der Psalm an der Sm-Stelle noch beibehalten hat, ist im Psalter durch jüngere, glattere Redeformen ersetzt. Ähnlich ist es bei Ps 14 und 53, Ps 40, 14—18 und Ps 70. Auf eine solche Ursache ist auch die Setzung des Gottesnamens zurückzuführen, dessen Vorkommen im Psalter in der folgenden Tabelle zahlenmäßig dargestellt ist.

	1. Psalmbuch	2. Psalmbuch	3. Psalmbuch	4. Psalmbuch	5. Psalmbuch
Jahve	272	30	44	103	236
Elohim	15	164	43	0	7

Daher ist יהוה 14, 2 4 6 7 in אלהים 53, 3 5 6 7 verändert. Die älteste Form der Psalmen wird demnach aus dem jetzigen Psalmenbuch schwer zu erkennen sein, abgesehen davon, daß der Unverstand der Masoreten dem archaistischen Charakter des poetischen Ausdruckes nicht gerecht geworden ist. — Vgl. 1. Tl § 88. Die Übersicht über die Gottesnamen ist Cornely, Introductio II 2, n. 182 entnommen.

308. In kritischer Hinsicht ist der Wortlaut der Psalmen im masoretischen Text so sehr vernachlässigt, daß die vorhandenen Hilfsmittel zu seiner Wiederherstellung nicht ausreichen.

Gerade die Psalmen zeigen am besten, entweder wie wenig die Juden des 3. und 4. Jahrhunderts sich der Anforderungen der Kritik bewußt waren, oder wie entstellt damals schon der hebräische Text des Alten Testamentes war. Allerdings lehrt die Septuaginta, daß manche Textverderbnisse schon vor ihrer Zeit eingedrungen waren; allein ein sehr großer Teil der bestehenden falschen Lesarten ist erst nach ihrer Zeit entstanden. Es bieten daher schon die Handschriften des masoretischen Textes für die Psalmen eine Anzahl von Varianten,

auf Grund deren der ursprüngliche Wortlaut an manchen Stellen ermittelt werden kann. Indes reicht dieses kritische Material nicht aus. Weit größere Dienste leisten die alten unmittelbaren Übersetzungen, zunächst die Septuaginta, die Reste der Hexapla, der Peschittho, weniger die Übersetzung des hl. Hieronymus und das Targum.

Häufig ist die Punktation der Masoreten zu ändern. So muß z. B. für das unverständliche נְסָה 4, 7 נָסָה gelesen werden, LXX ἐσημειώθη, Pesh. נפרוס; 7, 12 וְאַל statt וָאֵל, LXX μή, Pesh. לא; 31, 11 בְּעוֹנִי statt בַּעֲוֹנִי, LXX ἐν πτωχείᾳ, Pesh. במסכנותא; 33, 7 כְּנֹד = כְּנֹאד statt כַּנֵּד, LXX ὡσεὶ ἀσκόν, Symm. ὡς ἐν ἀσκῷ, Pesh. איך דבזקא, Targ. היך זיקא, *Hier.* quasi in utre; 46, 5 קְדֹשׁ statt קָדַשׁ, LXX ἡγίασε; 47, 10 עִם statt עַם, LXX μετά, Pesh. לות; 51, 18 לָא oder לוּ bzw. לוּא statt לֹא, LXX εἰ; 57, 4 steht כֻּלָּה an falscher Stelle, es ist an das Ende des Verses zu setzen; 56, 2 שְׁאַפַּנִי statt שְׁאָפַנִי (שׁוּף), vgl. Of 10, 14 (vgl. auch Rich. Simon, Hist. crit. du Vieux Test. 229); 90, 2 תֶּחוֹלֵל statt וַתְּחוֹלֵל, vgl. וַיָּדוּ, LXX πλασθῆναι, Aq., Symm. ὠδινηθῆναι; אָתָּה אֵל־תָּשֵׁב statt אָתָּה אֵל־תָּשֵׁב; LXX σὺ εἶ· μὴ ἀποστρέψῃς; 91, 2 אֹמֵר; 115, 9 בָּטַח statt בְּטַח, LXX ἤλπισεν, Pesh. תכילין; analog V. 10 11.

An andern Stellen ist die Worttrennung der Masoreten zu berichtigen: 25, 17 הִרְחִיב מ״ statt הַרְחִיבוּ מ״, Pesh. סגי; 42, 6 יְשׁוּעֹת פָּנַי וֵאלֹהָי statt יְשׁוּעֹת פָּנָיו: אֱלֹהָי nach 4 Hss, LXX Σωτήριον τοῦ προσώπου μου (καὶ) ὁ θεός μου, Pesh. לפרוקא דאפי ואלהי; vgl. V. 12 und 43, 5, wo beidemal יְשׁוּעֹת zu lesen ist; 44, 5 אֱלֹהִים צַוֵּה statt אֱלֹהַי מְצַוֵּה, LXX, Theod. ὁ θεός μου ὁ ἐντελλόμενος, Aq. θεέ μου, Pesh. דפקדת; 48, 15 עֲלָמוֹת statt עַל־מוּת mit vielen Hss, vgl. LXX, Symm. εἰς τὸ διηνεκές; 73, 4 לָמוֹ תָם statt לְמוֹתָם; 77, 11 vielleicht לְכָל־פְּקוּדֶיךָ יְשַׂרְתִּי statt שְׁנוֹתֵי יְמִין עֶלְיוֹן; 119, 128 כָּל־פִּקּוּדֵי כֹל יִשַּׁרְתִּי statt לְכָל־פִּקּוּדֶיךָ יְשַׁרְתִּי מִן עֶלְיוֹן, LXX πρὸς πάσας τὰς ἐντολάς σου κατωρθούμην.

Durch Hinzufügung oder Weglassung eines ו sind falsche Lesarten entstanden, z. B. 11, 1 הַר כְּמוֹ צִפּוֹר statt הַרְכֶם צִפּוֹר, LXX ἐπὶ τὰ ὄρη ὡς στρουθίον, Pesh. על טורא איך צפרא, *Hier.* in montem ut avis, Targ. לטורא היך צפורא, Aq. ὡς πετεινόν; 15, 1 מִי statt (וְשָׁכַן) יָמִי, LXX καὶ τίς, Pesh. ומנו; 40, 17 יֹאמְרוּ statt וְיֹאמְרוּ in vielen Hss, LXX καὶ εἰπάτωσαν, Pesh. ונאמרון. Ähnlich ist es mit dem Artikel: 57, 12 הַשָּׁמַיִם wegen V. 6.

Aus den sonstigen gewöhnlichen Ursachen sind auch in den Psalmen sehr viele unrichtige Lesarten entstanden, von denen hier einige beispielsweise verbessert sind. Ps 3, 8 לְחִנָּם statt לֶחִי, weil ersteres (mit לְחִנָּם verwechselt) die Lesart LXX ματαίως erklärt, Pesh. על פכיהון, Targ. ליסתהון; 4, 3 כְּבֵדִי לֵב לָמָּה, LXX βαρυκάρδιοι· ἱνατί; V. 4 הִפְלָה statt הִפְלָא mit vielen Hss, LXX ἐθαυμάστωσεν, *Hier.* mirabilem reddidit; 12, 9 זַלּוֹת statt זְלוּת (oder דְּלִיתָ), LXX ἐπολυώρησας, Symm. ἐξουθένησας; 16, 10 חֲסִידְךָ Q're statt חָסִידְךָ Chetib mit sehr vielen Hss, LXX τὸν ὅσιόν σου (Apg 2, 27; 13, 35), Pesh. לחסיך, *Hier.* Sanctum tuum, Targ. זכאך; 17, 7 הַפְלֵא statt הַפְלָה, LXX θαυμάστωσον, Pesh. עבדיהי תדמורתא, Symm. παραδόξασον, *Hier.* mirabiles fac, Targ. פריש; 18, 43 אָרִיקֵם statt אֲרִיקֵם nach 2 Sm 22, 43, viele Hss אריקם, LXX λεανῶ, Aq. ἐκκενώσω, Pesh. אדוש, Targ. בעטית; 19, 5 קוֹלָם statt קַוָּם, LXX ὁ φθόγγος αὐτῶν, Symm. ὁ ἦχος αὐτῶν, *Hier.* sonus eorum; 22, 10 מְשֻׁדַּי statt עַל שְׁדֵי, LXX ἀπὸ μαστῶν, Symm. ἐξ ἐντέρων, Pesh. מן תדיה, *Hier.* ab uberibus; 24, 6 פָּנֶיךָ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב statt פ״ ר״, LXX τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ, Pesh. אפיך אלהה דיעקב; 27, 13 לוּלֵא (auch im masoretischen Text als verdächtig gekennzeichnet), om. LXX, Aq., Symm., Pesh.; 36, 2 לִבּוֹ statt לִבִּי, LXX ἐν ἑαυτῷ,

Pesh. בלבה, *Hier.* cordis eius; 38, 20 חִנָּם statt חַיִּים, vgl. 2. Versglied שֶׁקֶר; 44, 20 הָאֵנִים statt תַּנִּים, LXX κακώσεως; 51, 10 vielleicht תַּשְׁבִּיעֵנִי statt תַּשְׁמִיעֵנִי, Pesh. אסבעיני; 72, 20 תְּהִלּוֹת statt תְּפִלּוֹת, LXX ὕμνοι; 74, 11 סֶלָּה statt כַּלָּה, Pesh. om., LXX εἰς τέλος; 78, 48 דֶּבֶר statt בָּרָד wegen V. 50 und Symm.; 89, 48 זְכֹר־אֲנִי oder זְכָר־נָא statt זְכָר־אֲנִי; 106, 7 עֹלִים statt עַל־יָם, LXX ἀναβαίνοντες.

Besondere Verderbnisse zeigen noch die alphabetischen Psalmen. Ps 25 und 34 fehlt der Vers mit ו; in 25 steht V. 2 das ב an zweiter Stelle, und V. 18 beginnt mit ר statt mit ק. Ps 37 ist alphabetisch mit Einschaltung je eines gesetzlosen Verses; nach dieser Regel fehlt ein Vers nach dem mit ד, je einer nach dem mit כ und ק, und der mit ע kann nur durch Emendation hergestellt werden. In Ps 145 fehlt der Vers mit נ, obwohl die Septuaginta und die Peschittho ihn bewahrt haben: נֶאֱמָן יְהוָה בִּדְבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו.

Ps 46 erhält nur dadurch die richtige Gestalt, daß nach V. 4 der Refrain von V. 8 und 12 eingeschoben wird.

Besonders wichtig sind die beiden Stellen Ps 22, 17 und 110, 3 wegen ihrer dogmatischen Bedeutung. An der ersten kann es nicht zweifelhaft sein, daß die heutige Lesart כָּאֲרִי, „wie der Löwe", absichtlich oder unabsichtlich aus כַּאֲרוּ (כָּרוּ, כָּרוּ) = ὤρυξαν LXX verderbt ist. Bei der zweiten Stelle erscheinen die Reste der ursprünglichen Lesart in vielen Handschriften; in mehr als hundert steht יְלַדְתִּיךָ, wie LXX ἐγέννησά (Swete ἐξεγέννησά) σε, Pesh. ילדתך. Hiermit ist die Frage nach der ursprünglichen Form schon entschieden, da nur der Text, wie er in der Septuaginta steht, sich mit dieser Form verständig verbinden läßt. Der Vers muß also heißen: עִמְּךָ נְדִבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בַּהֲדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחַר יְלַדְתִּיךָ. Indes kann die Untersuchung über diese Stelle nicht als abgeschlossen gelten. Sicher ist, daß der masoretische Text sehr gelitten hat. — Vgl. zu beiden Stellen Hoberg, Die Psalmen der Vulgata; Alfons Schulz in Theologie und Glaube 1909, 527; Rießler in der QS 1909, 115; Schlögl, Die Psalmen. — Von den Hilfsmitteln aus neuerer Zeit, die mit Erfolg zur Verbesserung der hebräischen Psalmen verwendet werden können, seien verzeichnet: Ecker, Porta Sion; Baethgen, Die Psalmen, 3. Aufl., Göttingen 1904; Ecker, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata, Trier 1906; Zenner-Wiesmann, Die Psalmen nach dem Urtext. Zweiter Teil, Münster 1907; Schlögl, Die Psalmen hebräisch und deutsch mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar, Graz und Wien 1911.

309. Die Psalmen haben alle inneren Eigenschaften, die von einem kanonischen Buch erwartet werden können.

In allen Psalmen offenbaren sich die übernatürlichen Tugenden, die nur als Wirkung des Heiligen Geistes zu begreifen sind. Das religiöse Leben des einzelnen erscheint in diesen Liedern so entwickelt und vorangeschritten, wie es auf dem Standpunkt des Alten Testamentes nirgendwo sonst zu beobachten ist; vgl. z. B. Ps 7, 5 6; 42, 2; 62, 2; 73, 25. Daher bieten die Psalmen auch für alle Erfahrungen und Bedürfnisse des christlichen Seelenlebens einen so allgemeinen und vollkommenen Ausdruck, daß sie nicht als bloße Erzeugnisse menschlicher Denktätigkeit angesehen werden können. Ebenso ist in den belehrenden Psalmen jene Weisheit niedergelegt, die im Alten Testament immer als Ausfluß der ewigen, ungeschaffenen Weisheit betrachtet wird und von jeher als

Kriterium des übernatürlichen Ursprungs gegolten hat. Die merkwürdigen Weissagungen Ps 16 22 110, die sozusagen in die Seele des Erlösers oder in den Schoß der allerheiligsten Dreifaltigkeit hineinzuschauen gestatten, können nur durch übernatürliche, göttliche Einwirkung entstanden sein.

Allerdings scheinen in den Psalmen auch Grundsätze und Gesinnungen obzuwalten, die auf rein menschlichen Ursprung hindeuten. So ist in ihnen öfters die Rede von dem zeitlichen Lohne, den die Tugend und die Hingebung an Gott zu erwarten habe (37, 25; 128, 1 ff). Da aber Gott der Herr auf dem unvollkommenen Standpunkt des Alten Testamentes diese Seite seiner Gerechtigkeit selbst betont (Dt 28, 1 ff), und da die Bestrebung um irdischen Lohn innerlich berechtigt ist, so würde die Einhaltung dieses Standpunktes nicht gegen den inspirierten Ursprung der Psalmen anzuführen sein. Übrigens erheben sich die Psalmen auch sehr oft über diese Stufe des Glaubenslebens und preisen teils den inneren Frieden des Herzens (4, 7; 13, 6; 31, 20) teils die endliche Auserwählung (1, 5 6; 17, 15; 49, 16; 73, 24 25) als Grund für ein gottgefälliges Leben.

Ähnliches gilt von den sog. Fluchpsalmen 18 35 52 59, besonders aber 69 109, in denen David die Strafe Gottes für erlittene Beleidigung auf eine Weise herabzurufen scheint, wie sie mit unserer christlichen Anschauung in schroffem Widerspruch steht. Darüber ist zunächst zu sagen, daß David nur scheinbar die Person seiner Gegner ins Auge faßt. Daß er es wirklich tue, ist nach seinem anderwärts bekannten Auftreten gegen seine Feinde (1 Sm 24, 18—20; 2 Sm 16, 10) nicht wahrscheinlich und durch seine Beteuerung Ps 7, 5 6 geradezu ausgeschlossen. Wie sich David vielmehr als Vertreter der religiösen Bestrebungen in Israel und als Stellvertreter Gottes ansehen durfte, so konnte er in denen, die seine Bestrebungen vereitelten, nur Feinde Gottes erblicken. Diesen aber war von Gott selbst nichts anderes als der Fluch in den mannigfachsten Gestalten angekündigt (Dt 27, 15 ff; 28, 15 ff), und der Eifer für Gott konnte zu keinem andern Ausdruck führen als zu dem von Gott selbst im Alten Bunde gewählten und unzähligemal bestätigten (vgl. 3 Kg 18, 40; 4 Kg 1, 10 ff). Dieser ist allerdings weit von moderner Sentimentalität und Halbheit entfernt, allein nicht auch von dem Geiste des Neuen Testamentes: die Apostel bekunden mit gleicher Energie ihren Abscheu vor der Sünde und dem Sünder (Apg 8, 20; 13, 10; 23, 3. 1 Kor 16, 22. Gal 1, 8. 1 Tim 1, 20. 2 Tim 4, 14. 2 Jo V. 10. Jud V. 11 ff. Offb 6, 10); und wenn der Heiland auch eine so maßlose persönliche Rache, wie Lk 9, 54 ff gefordert ist, abweist, so spricht doch auch er das Wehe über die Feinde des Reiches Gottes aus (Mt 11, 20 ff; 23, 13 ff). Indes offenbart sich in den vier erstgenannten Psalmen, wozu noch 9, 6 und 21, 10 ff gerechnet werden können, bloß die Überzeugung von der Gewißheit einer strafenden Vergeltung, ohne daß diese herabgerufen wäre. Anders ist es in Ps 69 und 109, wo die Imprekation direkt auf das Haupt der Schuldigen gerichtet ist. Hier tritt David als der Gesalbte Gottes auf, in dem die Person Christi typisch erscheint, und nach dem Geist des Alten Testamentes wird hier prophetisch die entsetzliche Schuld verdammt, welche die Verfolger Jesu auf sich gezogen haben, so daß auch der hl. Petrus Apg 1, 20 die Worte des Psalms 109 direkt auf Judas Iskariot anwendet. In dem exilischen Psalm 137 spricht sich die Gewißheit aus, daß die Wiederherstellung des Reiches Israel von dem Untergang des babylonischen Reiches und der mit ihm verbündeten falschen Edomiter abhängig sei. Zum Untergang des Reiches gehört auch der Tod der Kinder, der in der

Redeweise der damaligen Zeit ausgedrückt ist; vgl. Is 13, 16; 14, 21; 47, 6; Jer 49, 7; Os 10, 14; 14, 1; Abd V. 10. Zu berücksichtigen ist auch, daß das hebräische Imperfekt, das die Übersetzungen durch den Optativ oder den Konjunktiv wiedergeben, die Übertragung durch das (prophetisch oder bedingt zu fassende) Futur gestattet, wie es in der Septuaginta und in der Vulgata öfters geschieht. Zur Erklärung der „Fluchpsalmen" genügt schließlich der einfache Satz von de Muis (zu Ps 68, 23): Addit (David) . . . diras imprecationes in hostes, non zelo propriae vindictae, sed divinae iustitiae.

310. Durch äußere Gründe ist der kanonische Charakter des Psalmenbuches wohlbezeugt.

Der Glaube an die übernatürliche Entstehung der Psalmen ist schon aus den Büchern des Alten Testamentes nicht undeutlich zu erkennen; vgl. 2 Sm 23, 2. Jonas betet 2, 3 ff in den Ausdrücken der Psalmen. Ebenso läßt der Gebrauch, der nach 2 Par 29, 30; Esdr 3, 10 unter Ezechias und Esdras von ihnen gemacht wurde, auf eine solche Anschauung schließen. Bestimmter spricht sich dies in der Anordnung Nehemias' 2 Mach 2, 13 aus, wonach die Psalmen (τὰ τοῦ Δαυείδ) ebenso wie die Schriften der Propheten an heiliger Stätte aufbewahrt werden sollten. Ähnlich wie hier werden die Psalmen Lk 24, 44 vom Heiland selbst dem Gesetz und den Propheten gleichgestellt. Auch sonst werden sie von Jesus und den Aposteln zur Heiligen Schrift gerechnet: Mt 21, 16 42; Mk 12, 10; Jo 10, 34; 13, 18; 17, 12; 19, 24 28; Hebr 1, 5 ff u. ö. Demzufolge sind viele Psalmstellen im Neuen Testament als Prophezeiungen angeführt, z. B. Jo 19, 24; Apg 2, 25 ff; 13, 22; Hebr 5, 5. Ganz ausdrücklich aber ist der inspirierte Charakter der Psalmen anerkannt Mt 22, 43; Mk 12, 36, und zwar ist der Heiland darin einig mit den Schriftgelehrten seiner Zeit, die er auf Grund der Psalmstellen widerlegt. Dasselbe geschieht von den Aposteln vor Juden aus allen Ländern, deren Anschauung in diesem Stücke als bekannt vorausgesetzt wird (Apg 1, 16; 2, 25). Der nämliche Glaube ist endlich Apg 4, 25 und Hebr 3, 7 ausgesprochen, und der Glaube bei Juden und Christen ist nie ein anderer gewesen.

In der Kirche hat die Anerkennung des kanonischen Charakters der Psalmen bewirkt, daß sie als Norm der liturgischen Gebete angesehen wurden. Sämtliche liturgischen Bücher: Meßbuch, Brevier, Agende, sind, soweit sie Gebete enthalten, entweder aus den Psalmen selbst zusammengesetzt oder doch in deren Ausdrücken abgefaßt. Dazu hat besonders das Beispiel des Herrn beigetragen, der sich dem synagogalen Gebrauch der Psalmen angeschlossen hat (Mt 26, 30. Mk 14, 26). Den nämlichen Gebrauch empfiehlt der hl. Paulus auch den Gläubigen (Eph 5, 19. Kol 3, 16), und die Schriften der Väter sind voll von ähnlichen Ermahnungen. Es ist zweifellos, daß diese ihren Zweck erreicht haben; quis enim sensum hominis gerens non erubescat sine psalmorum celebritate diem claudere? sagt der hl. Ambrosius (Hexaëm. 5, 12: *M.* 14, 223). Allmählich sind neben den Psalmen andere Gebetsformulare ausgedacht und verbreitet worden; allein die Psalmen haben ihren Einfluß so weit gewahrt, daß noch bis in die neueste Zeit auch das Gebet- und Gesangbuch der Laien ein „Psälterlein" geblieben ist.

Zitiert sind die Psalmen (§ 299—310) nach hebräischer Zählung; als Peschitthotext diente das Psalterium im Breviarium Chaldaicum, Lutetiae Parisiorum 1886. Zu der folgenden Entscheidung der Bibelkommission siehe Méchineau, Gli autori e il tempo della composizione dei Salmi secondo le risposte della Commissione biblica, Roma 1911.

Entscheidung der Bibelkommission über die Psalmen vom 1. Mai 1910.

1. Utrum appellationes Psalmi David, Hymni David, Liber psalmorum David, Psalterium Davidicum, in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti Librum CL psalmorum, sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat? — Negative.

2. Utrum ex concordantia textus hebraici cum graeco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui iure possit, titulos psalmorum hebraico textui praefixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem iudaica traditione derivasse? — Affirmative.

3. Utrum praedicti psalmorum tituli, iudaicae traditionis testes, quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possint in dubium revocari? — Negative.

4. Utrum, si considerentur Sacrae Scripturae haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam, Spiritus Sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutionis ab ipso conditae de cantu psalmorum liturgico attributiones psalmorum ipsi factae tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quae psalmis ab antiquo praefixae sunt; insuper consensus Iudaeorum, Patrum et Doctorum Ecclesiae, prudenter denegari possit praecipuum Psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio Psalti carmina esse tribuenda? — Negative ad utramque partem.

5. Utrum in specie denegari possit davidica origo eorum psalmorum, qui in Veteri vel Novo Testamento diserte sub Davidis nomine citantur, inter quos prae ceteris recensendi veniunt psalmus II Quare fremuerunt gentes; ps. XV Conserva me, Domine; ps. XVII Diligam te, Domine, fortitudo mea; ps. XXXI Beati quorum remissae sunt iniquitates; ps. LXVIII Salvum me fac, Deus; ps. CIX Dixit Dominus Domino meo? — Negative.

6. Utrum sententia eorum admitti possit qui tenent, inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum coniuncti; itemque alios esse psalmos, uti Miserere mei Deus, qui ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi iudaici, leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione? — Affirmative ad utramque partem.

7. Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum, qui indiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione demonstrare conati sunt non paucos esse psalmos post tempora Esdrae et Nehemiae, quinimo aevo Machabaeorum, compositos, probabiliter sustineri possit? — Negative.

8. Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam iudaicae gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum, regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde reicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem

psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi praenuntiandam coarctant? — Affirmative ad utramque partem.

4. Das Buch der Sprüche.

311. Ein Spruch in biblischem Sinne kann sein a) ein Sprichwort, b) eine Sentenz, c) ein lehrhaftes Gedicht. Eine Anzahl von Sprüchen nach den beiden letzten Bedeutungen ist im Kanon unter dem Titel Liber Proverbiorum gesammelt.

Der hebräische Ausdruck für die drei genannten Bedeutungen ist מָשָׁל, ein Wort, das nach der Doppelbedeutung von מָשַׁל entweder Gleichnis oder erhabener Ausspruch bedeutet. Der dreifache Sinn des Ausdrucks tritt klar hervor 1 Sm 10, 12; Prd 12, 9; Ps 49, 5.

Eigentliche Sprichwörter werden in der Heiligen Schrift selten erwähnt. Die vorkommenden sind: Gn 10, 9 „Ein starker Jäger gegen den Herrn wie Nimrod"; 1 Sm 10, 12; 19, 24 „Auch Saul unter den Propheten?"; 24, 14 „Von Schlechten kommt Schlechtigkeit"; 2 Sm 5, 8 „Blind und Lahm darf nicht in den Tempel"; 20, 18 „Wer zu fragen hat, der muß in Abela fragen"; Spr 22, 6 „Jung gewohnt, alt getan"; Ez 12, 22 „Die Tage werden lang, und die Weissagung wird krank"; 16, 44 „Wie die Mutter, so die Tochter"; 18, 2 „Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne danach stumpf geworden"; Lk 4, 23 „Arzt, heile dich selber"; 2 Petr 2, 22 „Der Hund kehrt zu dem zurück, was er gespien hat", „Eine gewaschene Sau in der Kotwälze". Nicht ganz selten ist der Ausdruck „zum Sprichwort, d. h. zum Gespött machen oder werden", z. B. 3 Kg 9, 7; 2 Par 7, 20; Jer 24, 9.

Eine Sammlung von Sprichwörtern im eigentlichen Sinne darf in der Heiligen Schrift nicht erwartet werden, weil derartige Zusammenstellungen überall in eine Literaturperiode fallen, wie sie das israelitische Volk nicht erlebt hat. Das „Buch der Sprüche" enthält nur ein einziges wirkliches Sprichwort, an der angeführten Stelle 22, 6, und dieses bloß als Zitat. Freilich sind manche Aussprüche des Buches später im Volksmunde zu Sprichwörtern geworden, wie die Anführung von 26, 11 bei 2 Petr 2, 22 zeigt; allein von einer Sprichwörtersammlung unterscheidet es sich durchaus, weil sein Inhalt nicht der Volkssprache entnommen, sondern aus Reflexion hervorgegangen ist. Das Buch ist vielmehr, gleich den griechischen Gnomensammlungen und Freidanks Bescheidenheit, eine Zusammenstellung von lehrhaften, mehr oder weniger dichterischen Abhandlungen und einzelnen Denksprüchen. Zur ersten Klasse gehören die Ermahnungen zur Weisheit 1, 8 bis Kap. 9; 22, 17 bis 24, 22, die Priameln 30, 18—33, das Lob der guten Hausfrau 31, 10—31; die zweite Klasse bildet der gesamte übrige Inhalt des Buches.

Auch nach dieser Beschaffenheit heißt das Buch der Sprüche richtig מְשָׁלִים oder bei den Rabbinen auch מְשָׁלוֹת. Im jüdischen Kanon hat es nach dem Anfangswort, dem der Verfassername beigegeben ist, den Titel מִשְׁלֵי, bei Origenes Μελώθ (Eus., H. E. 6, 25 Μισλώθ: *M.* 20, 581). Der Talmud kennt das Buch auch unter dem Namen סֵפֶר הָחָכְמָה, „Weisheitsbuch". Die Septuaginta nennt es Παροιμίαι, weil sie παροιμία und παραβολή bei Wiedergabe der Bedeutungen von מָשָׁל nicht scharf auseinanderhält. Noch weniger unterscheidet

die Vulgata zwischen proverbium und parabola, so daß in ihr das Buch den ganz unzutreffenden Titel Liber Proverbiorum erhalten hat, während das Anfangswort mit Parabolae übersetzt ist. In der ältesten Literatur der Kirche führt das Buch, wie bei den Juden, daneben den Namen Σοφία. Melito nannte es Σολομῶνος Παροιμίαι, ἡ καὶ Σοφία, und Klemens von Rom zitiert es mit den Worten: λέγει ἡ πανάρετος σοφία. Cyprian bezeichnet es als Sapientia Salomonis. Eusebius versichert ausdrücklich: ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς τοῦ Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν. — Melito bei Eus., H. E. 4, 26 (*M.* 20, 397). Clem. Rom., Ep. ad Cor. 57 (*M.* 1, 324). Cypr., Testim. 3, 56 (*M.* 4, 761). Eus., H. E. 4, 20, 5 (*M.* 20, 384).

312. Das Buch der Sprüche umfaßt neun Teile: 1. eine Einleitung, 1, 1—7; 2. eine Abhandlung über die Weisheit, 1, 8 bis Kap. 9; 3. eine Sammlung von Sentenzen, 10, 1 bis 22, 16; 4. eine Schlußermahnung, 22, 17 bis 24, 22; 5. eine Nachlese von Denksprüchen, 24, 23—34; 6. eine neue Sammlung von Sprüchen, 25, 1 bis Kap. 29; 7.—9. drei Anhänge, Kap. 30—31.

Den Kern des Buches bildet die Gnomensammlung, die als dritter Teil bezeichnet ist. Sie bezieht sich ohne andere erkennbare Ordnung, als daß mitunter gleichartige Sprüche beieinander stehen, auf die mannigfachsten Verhältnisse des öffentlichen wie des privaten, des religiösen wie des bürgerlichen, des inneren wie des äußeren Lebens und führt gewissermaßen das Thema aus, das 1, 7 vorangestellt ist. Mit bunter Ausführlichkeit erscheint hier der Gegensatz zwischen Torheit und Weisheit im Lichte der Offenbarung, wonach jene mit Lasterhaftigkeit, diese mit Gottinnigkeit zusammenfällt. Dieser eigentlichen Spruchsammlung sind im zweiten Teil ausführliche und eindringliche Ermahnungen vorausgeschickt, in denen die Weisheit anempfohlen oder selbst redend eingeführt wird, um zum Besitze ihrer unvergänglichen Güter einzuladen. Das Ganze gleicht einer zusammenhängenden Rede teils durch die enge Verknüpfung des Einzelnen teils durch die wiederholte Anrede „mein Sohn": 1, 8 10 15; 2, 1; 3, 1 11 21; 4, 10 20; 5, 1 20; 6, 1 3 20; 7, 1. Die Weisheit ist hier nicht bloß als menschliche, d. h. als richtige, aufs Handeln angewandte Erkenntnis, sondern immer klarer auch als göttliche, und zwar nicht bloß als attributive, sondern auch essentielle Weisheit Gottes aufgefaßt, so daß 8, 22 ff die neutestamentliche Logoslehre mit großer Deutlichkeit aus dem alttestamentlichen Schleier hervortritt. Sonach verhält sich der dritte Teil des Buches zum vorausgegangenen wie die Anwendung zur theoretischen Grundlegung. Schon dadurch erscheinen die beiden Teile in engem Verbande. Dieser wird nur scheinbar durch die erneute Überschrift im masoretischen Text 10, 1 unterbrochen; denn da weder die Septuaginta noch die Peschittho die Überschrift kennen, so muß sie ein späterer Zusatz sein. Beide Teile aber werden erst vollkommen zu einem Ganzen abgerundet durch den vierten Teil. Dieser greift nämlich wieder die Gedanken des zweiten Teiles auf, bis er allmählich zu dessen Ausgangspunkt 1, 8 ff zurückkehrt und 24, 19 ff den schließlichen Gegensatz zwischen Weisen und Toren vor Augen führt. Hier trägt auch die Darstellung wieder die abhandelnde Form der Ermahnung und wiederholt die Anrede „mein Sohn": 23, 15 19 26; 24, 13 21. Zu den drei ersten als Ganzes gedachten Teilen scheint ihrer stilistischen Abrundung nach die Einleitung 1, 1—7 zu gehören. Dagegen sind die späteren Teile des Buches, vom fünften angefangen,

nach bestimmten Überschriften als Zusätze zu einem vorhandenen Schriftstück zu erkennen; besonders zeigt dies der Ausdruck גַּם אֵלֶּה, womit der fünfte und der sechste Teil eingeleitet werden. Hiernach ist das Buch der Sprüche nicht zu einer Zeit entstanden. — Der Inhalt der Gnomensammlung ist sorgfältig skizziert bei Scholz, Einleitung III 143 ff. Über die alttestamentliche Weisheitslehre handelt Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878. Die Literatur hierüber ist verzeichnet bei Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908, VII f; Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910.

313. Das Buch der Sprüche ist durch mehrmalige Sammlung zu stande gekommen. Der größte Teil rührt von Salomon her, und zwar vorwiegend unmittelbar, nur zum kleineren Teile mittelbar.

Im Buche selbst wird 1, 1; 25, 1 Salomon als Verfasser der Hauptbestandteile genannt, und da die Angabe der ersten Stelle in den Zusammenhang verwebt ist, so muß sie so alt sein wie das gesamte Schriftstück, 1, 1 bis 24, 22. Ein Grund, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln, ist nach Analogie der alttestamentlichen Schriften nicht vorhanden. Wohl aber wird diese erste Sammlung schon durch die Reinheit und den Adel ihrer Diktion in die Blütezeit der hebräischen Literatur und damit in die Zeit Salomons verwiesen. Salomon war nach 3 Kg 4, 33 in hervorragender Weise zur Gnomendichtung befähigt, und nach V. 32 übte er sie mit Vorliebe. Die Zahl seiner מְשָׁלִים wird an der letzteren Stelle auf 3000 und die seiner Lieder auf 1005 angegeben. Selbst wenn diese Zahl zu beanstanden wäre, so ginge dennoch aus der Zahlangabe überhaupt hervor, daß Salomons „Sprüche" schriftlich aufgezeichnet und ob des Ruhmes der salomonischen Weisheit aufbewahrt wurden, auch wenn die „Lieder", mit Ausnahme von wenigen, zu Grunde gingen. Daher spricht die innere Wahrscheinlichkeit durchaus dafür, daß der Hauptteil des Buches der Sprüche von Salomon herstammt. Wichtiger ist der äußere Grund, daß 25, 1 gesagt ist: „Auch das Folgende sind Sprüche Salomons, welche die Männer des Königs Ezechias von Juda gesammelt haben." Unter diesen „Männern des Königs Ezechias" ist ein bestimmtes Kollegium zu denken, dem Ezechias die Sorge für die Aufbewahrung und Vervielfältigung der heiligen Schriften anvertraute, und das noch über Ezechias' Zeit hinaus bestand. Die spätere Tradition der Juden stellt mit bloßer Kombination Isaias an die Spitze des Kollegiums und nennt daher diesen Propheten als Urheber des Spruchbuches. Die Notiz ist, ohne daß man jedoch auf solche Einfälle Rücksicht zu nehmen braucht, höchst wichtig. Es ist an sich glaubwürdig, daß zur Zeit Ezechias' und auch später noch viele Sentenzen Salomons schriftlich vorhanden waren, aus denen die bezeichneten Gelehrten eine neue Auslese veranstalteten (וַיַּעְתִּקוּ, ἐξεγράψαντο). Diese Angabe ist nun auch in die Septuaginta übergegangen und ist folglich älter als die Machabäerzeit; sie mag von Nehemias oder dem Kollegium des Ezechias selbst herrühren. Jedenfalls gibt der Ausdruck „auch das Folgende" die Gewißheit, daß im 3. Jahrhundert v. Chr. die vier ersten der genannten neun Stücke als salomonisch betrachtet wurden. Ebensowenig zweifelte man an der Angabe über die Echtheit der späteren Sammlung, denn die Septuaginta fügt 25, 1 ausdrücklich hinzu: αἱ παιδεῖαι αἱ ἀδιάκριτοι). Damit ist freilich nicht gesagt, daß man auch die Zusammenstellung von 1, 1 bis 24, 22 dem weisen

König zugeschrieben habe; allein da offenbar diese Stücke als ein Ganzes den „Männern des Ezechias“ schon vorgelegen haben und dieses Ganze im Anfang von Salomon hergeleitet wird, so ist der Inhalt der alttestamentlichen Tradition kein anderer, als daß Salomon selbst nicht bloß mittelbarer Urheber, sondern auch unmittelbarer Verfasser der so vollkommen abgerundeten ersten Sammlung sei. Diese Anschauung des Alten Testamentes muß, obwohl sie aus späterer Zeit stammt, für uns maßgebend sein. Die rabbinische Tradition, wonach auch die ersten vier Teile der ganzen Sammlung von dem Kollegium des Ezechias herrührten, ist unzuverlässig, und irrig ist die Annahme der christlichen Väter, daß Salomon das ganze überlieferte Buch geschrieben habe. Dagegen fällt für die Echtheit der zweiten Sammlung noch ins Gewicht, daß deren Sprachform der des älteren Bestandteiles wesentlich gleich ist.

Anders ist es mit den übrigen Teilen des Spruchbuches. Nach der Überschrift 24, 23: „Auch folgendes ist von Weisen“ sind die Sprüche V. 23—34 ihrer inneren Verwandtschaft wegen dem ursprünglichen salomonischen Buch angehängt worden, ohne daß sie von Salomon stammen. Desgleichen werden die beiden letzten Kapitel in ihren Überschriften andern Verfassern als Salomon zugeschrieben. Diese aber zu identifizieren ist kaum möglich. Vor allem ist 30, 1 der Text vollständig unsicher. In der ersten Vershälfte wird wohl ein Zusammenhang, aber keine Erklärung dadurch hergestellt, daß man הַמַּשָּׂא als Apposition zu יָקֶה faßt; das Verständnis fehlt, weil המ״ des Artikels wegen nicht als der Landesname Gn 10, 30 betrachtet werden kann. In der zweiten Hälfte muß nach der Septuaginta und Peschittho das eine לְאִיתִיאֵל getilgt und אוּכָל gelesen werden; aber auch so zeigen die Übersetzungsversuche der Septuaginta, der Peschittho und der Vulgata, daß der Text schon damals unverständlich war. Über Kap. 30 läßt sich demnach nichts anderes sagen, als daß es eine nach Ezechias hinzugekommene Sammlung von Sprüchen eines unbekannten Verfassers ist. Das nämliche gilt von Kap. 31, 1—9, obwohl hier die Überschrift bei Verbindung von מַשָּׂא mit dem Worte מֶלֶךְ einen passenden Sinn gibt. Es ist eben nicht ausgemacht, wer der König Lamuel von Massa ist. Daß Salomon darunter verstanden sei, wie Pineda (De rebus Sal. 1, 16, 4) als allgemeine Anschauung nachweisen will, läßt sich weder bestreiten noch beweisen. Ein selbständiges Gedicht ist das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau, über dessen Ursprung nichts gesagt, das aber gerade deswegen auch dem König Lamuel nicht abgesprochen werden kann. Vielleicht aber ist der masoretische Text 30, 1 und 31, 1 vollständig verunstaltet und die Vorlage der Septuaginta als ursprünglicher hebräischer Text anzusehen, denn die Septuaginta ergibt an beiden Stellen einen erträglichen Sinn. In diesem Falle hätten Kap. 30—31 nicht als Anhänge verschiedener Art, sondern als Bestandteil der Sammlung der „Männer des Ezechias“ zu gelten.

Gegenüber dem in dem Buche selbst enthaltenen Zeugnis der Tradition über die salomonische Autorschaft in dem vorhin angegebenen Sinne sind die Versuche, die Entstehung der Sprüche entweder in ihrem ganzen Umfange oder teilweise (Kap. 1—9) oder doch ihre Zusammenstellung in die nachexilische Zeit herabzudrücken, nicht von Gewicht. Weder die Sprache noch die in dem Buche vorausgesetzten religiösen, sozialen und kulturellen Verhältnisse weisen mit Notwendigkeit auf eine solche späte Zeit hin, ebensowenig die inhaltliche Verwandtschaft mit dem Buche Ekklesiastikus; denn die vollendete Hingabe an Gott und seine Offenbarung zeitigt auch bei Verfassern verschiedener Zeiten Gedanken, die sich ähnlich sind. Dabei bleibt natürlich bestehen, daß der Text in früherer Zeit

innerhalb gewisser Grenzen flüssig war, wie die Septuaginta zeigt. — Über die Zahl der Sprüche und Lieder Salomons nach 3 Kg 4, 32 (hebr. 5, 12) siehe ZAW 1910, 70.

314. Der kanonische Charakter des Buches der Sprüche kann mit inneren Gründen nicht angefochten werden und ist auch äußerlich wohlbezeugt.

Gegen den inspirierten Charakter des salomonischen Spruchbuches hat man geltend gemacht, daß es einen bloß deistischen Charakter trage und von der positiven Religion der Juden ganz absehe. In ähnlichem Sinne sucht schon Theodor von Mopsuestia den göttlichen Ursprung des Buches zu leugnen (vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia usw. 77). Nun ist es wohl richtig, daß die Haltung des mosaischen Gesetzes nicht so im einzelnen eingeschärft wird, wie dies in andern Büchern des Alten Testamentes geschieht; ja außer 28, 4 7 9; 29, 18 ist von dem mosaischen Gesetz in den Sprüchen überhaupt keine Rede. Gleichwohl ruht das Buch auf der den Juden geoffenbarten Wahrheit und bewegt sich innerhalb der religiösen Anschauungen und Übungen, die für die Juden maßgebend waren. Die positiven Einrichtungen des mosaischen Gesetzes sind 3, 9; 15, 8; 21, 3 27 vorausgesetzt. Die Weisheit, die das Buch lehrt, kommt nur von Gott und führt zu Gott (8, 22—36); ihr Anfang ist die Furcht Gottes (1, 7; 9, 10); der Lohn der Tugendhaften ist Jahves Segen (3, 33), sein Fluch die Strafe der Gottlosen (15, 9). Jahve ist der Schöpfer und Leiter aller Dinge schon hier auf Erden (16, 1—9), aber die Hauptfrucht der Gerechtigkeit ist die endliche Bewährung (10, 25; 11, 4 7; 14, 32). Allerdings wird neben diesen religiösen Wahrheiten der Blick vorzugsweise auf die zeitlichen Folgen des sittlichen Handelns gerichtet, und als Ziel der Ermahnung erscheint hauptsächlich die soziale Ordnung in Familie, Gemeinde und Staat; allein wegen der vorhandenen Grundlage erhält auch sie eine durchaus religiöse Auffassung. Sonach spricht aus dem ganzen Buche der Geist göttlicher Weisheit, und es ist des Glaubens an seinen göttlichen Ursprung wert. Dieser Glaube kam im Alten Testament immer zum Ausdruck. Dafür spricht schon die Abhängigkeit, in der das Buch der Weisheit und der Ekklesiastikus zu den Sprüchen stehen. Ebenso ist ersichtlich, daß der Ideengehalt der salomonischen Schrift erweitert und verklärt in das Neue Testament übergegangen ist, und daß die griechische Übersetzung des Buches die Terminologie des Neuen Testamentes durchgreifend bestimmt hat. Neben dieser indirekten Anerkennung ist der kanonische Charakter der Sprüche auch direkt im Neuen Testament bezeugt, indem einzelne Stellen aus ihnen als biblische Bestandteile angeführt werden; siehe z. B. 2 Kor 9, 7 (Spr 22, 8 LXX); Hebr 12, 5 f (Spr 3, 11 f); Jak 4, 6 und 1 Petr 5, 5 (Spr 3, 34); 2 Petr 2, 22 (Spr 26, 11). In der Kirche hat das Buch der Sprüche seit den ältesten Zeiten als kanonisch gegolten; vgl. Clem. Rom., Ep. ad Cor. 14 57 (*M.* 1, 237 325); Ign., Ad Magn. 12 (*M.* 5, 773); Martyr. Ign. 6 (*M.* 5, 985); Conc. Constant. V a. 553 coll. 4, n. 63 (Mansi 9, 223): His quae pro doctrina hominum scripta sunt, et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia etc. In der Synagoge wurden nur wegen des anscheinenden Widerspruchs 26, 4 5 und wegen der starken Ausdrücke in Kap. 7 lächerliche Versuche gemacht, das Buch aus dem Kanon zu entfernen (Sabb. 30b; Aboth de Rabbi Nathan 1). Sonach ist der kanonische Charakter des Spruchbuches durch das Zeugnis der Tradition wohl verbürgt.

315. Der Text der Sprüche ist von den Schäden, die der gesamte Wortlaut des hebräischen Alten Testamentes erlitten hat, nicht frei geblieben; doch ist die Entstellung nicht so groß, wie es nach der Übersetzung der Septuaginta scheinen könnte.

Einzelne Stellen des jetzt üblichen Textes lassen sich schon aus den masoretischen Handschriften verbessern. So lies 8, 16 צֶדֶק statt אֶרֶץ (mit 200 Handschriften, Pesh. דצדיקותא, *Vulg.* iustitiam, Targ. בצדקותא; 11, 25 יוֹרֶה statt יוֹרֶא (Hss), richtig wegen וּמַרְוֶה; 12, 28 אֶל־מָוֶת statt אַל־מ״, LXX εἰς θάνατον, Pesh., Targ. למותא, *Vulg.* ad mortem. Auch das Q^e^re enthält durchgängig bessere Lesarten.

Nicht so leicht ist es, die Septuaginta zur Verbesserung des masoretischen Textes heranzuziehen. Bei den Sprichwörtern trägt nämlich der heutige Text ganz besonders die Mängel zur Schau, die im 1. Tl § 120 im allgemeinen angegeben sind. Schon bei der ersten Übersetzung ist der hebräische Text nicht wörtlich, sondern mit ziemlich großer Freiheit im Umschreiben wiedergegeben worden. Dabei lag dem Übersetzer noch der Urtext in der alten hebräischen Schrift vor, die manche in der späteren Schrift undenkbare Verwechslungen zuließ. Dies zeigen z. B. 5, 4 πικρότερον χολῆς = מָרָה מִלַּעֲנָה statt כַּלַּ״, ἠκονημένον μᾶλλον μαχαίρας = חַדָּה מֵחֶרֶב statt כח״, Pesh. beidemal, Targ. beim zweitenmal מן; 6, 3 εἰς χεῖρας κακῶν = בְּכַף־רָעִים statt רֵעֶךָ, Pesh. בעלדבבך; 6, 16 συντρίβεται = יִשָּׁבֵר statt וְשֶׁבַע; 8, 2 ἀνὰ μέσον = בֵּין statt בֵּית, Pesh. ובית, *Vulg.* in mediis; 10, 24 ἀπωλείᾳ = אַבְדָנוֹ statt תְּבוֹאֶנּוּ; 13, 10 κακός = רַע statt רַק; 16, 16 νοσσιαί = קִנֵּי statt קְנֹה; 24, 2 ψευδῆ γάρ = כִּי־שָׁוְא statt שֹׁד; 30, 1 τοὺς ἐμοὺς λόγους υἱὲ φοβήθητι καὶ δεξάμενος αὐτοὺς μετανόει = דְּבָרַי תָּגוּר בְּנִי קְחֵם הָשֵׁב statt דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא. Da die althebräische Schriftart keine Worttrennung hatte, bot sie der Auffassung einen viel größeren Spielraum als die Quadratschrift, und so erklären sich viele der ursprünglichen Abweichungen von dem jetzt vorliegenden Sinne schon in der Urschrift der Septuaginta (vgl. 1. Tl § 71 74 123). Dazu kommt, daß eine Spruchsammlung der Erweiterung und Abänderung des Textes weit eher unterworfen ist als ein anderes Buch. So stehen zunächst für viele Verse und Versglieder Doppelübersetzungen da, z. B. 1, 14; 2, 19; 5, 23; 14, 22; 22, 8 9; 25, 20; 29, 25; V. 9, 12 ist sogar dreifach übersetzt. Ferner sind die salomonischen Sentenzen manchmal bloß erweitert, indem der Gedanke des Verfassers ergänzt oder ausgeführt wird, wie z. B. an den Stellen 5, 3; 6, 11; 18, 22, wo aber das Gegenteil ausgedeutet ist. Anderwärts sind Zusätze gemacht, die lediglich den vorhandenen Reichtum an Sentenzen vermehren, z. B. 1, 7 (Zusatz aus Ps 111, 10); 1, 18; 3, 15; 4, 27; 6, 8 11; 7, 1; 9, 10 12; 11, 16; 12, 11 13; 13, 13 15; 16, 17; 17, 6 16; 18, 22; 22, 8 9 14; 24, 22; 25, 10; 27, 20. Die Quelle solcher Zusätze sind außer Wiederholungen (z. B. 3, 28 aus 27, 1) und Randbemerkungen namentlich die späteren Übersetzungen von Aquilas, Symmachus, Theodotion, wie denn in der syrohexaplarischen Übersetzung bei manchen Stellen des heutigen Textes bemerkt ist, sie stammten von einem dieser Übersetzer, z. B. 20, 14—19; 22, 6; 25, 20. An einzelnen Stellen dagegen bewahren vermeintliche Zusätze der Septuaginta den echten Text, z. B. 11, 16, wo im masoretischen Text je ein paralleler Halbvers ausgefallen ist. Umgekehrt fehlen in der Septuaginta manche Stellen, die im heutigen masoretischen Text stehen; 4, 5 7; 8, 33; 11, 3; 13, 6; 16, 1—3; 18, 8 (dafür 19, 15 in eigener Übersetzung); 18, 23 bis 19, 2; 20, 14—19;

21, 5; 22, 6; 23, 23. Endlich hat der griechische Text einige Abschnitte in anderer Reihenfolge als der masoretische. In Kap. 20 steht hebr. V. 10—13 nach V. 22; hebr. 30, 1—14 ist zwischen 24, 22 und 23 eingereiht, hebr. 30, 15 bis 31, 9 nach 24, 34. Aus alldem ergibt sich, daß der hebräische Text der Sprichwörter zu der Zeit, da ihn der Alexandriner übersetzte, noch viel flüssiger war und noch nicht die feste Gestalt hatte, in die er von den Masoreten gebracht wurde.

Nach dem, was im 1. Tl § 153 gesagt ist, enthält auch die Vulgata einige aus der Septuaginta geflossene Zusätze: 4, 27; 5, 2; 6, 11; 10, 4; 12, 11; 13, 13; 14, 15; 15, 5 27; 16, 5; 17, 16; 18, 8 22; 22, 9; 25, 10 20; 27, 21; 29, 27. Unabhängig von der Septuaginta steht 15, 26 der Zusatz: firmabitur ab eo. An der Stelle 31, 3 wird divitias vielfach für einen Fehler anstatt vias (vorsixtinische Drucke am Rand, Komplutenser Polyglottenbibel u. a.) gehalten; jedoch kann man divitias auch als interpretierende Übersetzung auffassen. 30, 31 hat die Vulgata: nec est rex, qui resistat ei. Dieser unverständlichen Lesart ziehen manche den Wortlaut der Sixtina vor: et rex, cui non est, qui resistat ei. Vielleicht führt eine kleine Umstellung der Worte in der Vulgata auf den richtigen Pfad: et rex, nec est, qui resistat ei. Der hebräische Text ist verderbt. — Mehr darüber in den Notationes des Lucas Brugensis.

Stellen, die mit den vorhandenen Hilfsmitteln emendiert werden können, sind z. B. 1, 26 בְּאֵידְכֶם statt בְּאָבְדְכֶם, LXX ἀπωλείᾳ, Pesh. אבדכון, *Vulg.* interitu, Targ. בחברכון; 3, 8 לְשָׁרֶךָ statt לְבָשְׂרֶךָ, LXX τῷ σώματί σου, Pesh. לבשרך; V. 21 מְזִמָּה וְתָשִׁיָּה, LXX βουλὴν καὶ ἔννοιαν, Pesh. יולפני ותרעיתי, *Vulg.* legem atque consilium, Targ. מדעא יתרעיתא; 6, 22 אִתָּךְ statt אֹתָהּ, LXX μετὰ σοῦ, *Vulg.* tecum; 8, 36 חֹטְאַי statt הֹטְאִי, LXX οἱ δὲ ἁμαρτάνοντες εἰς ἐμέ, Pesh. ואילין דחטין עלי; 9, 1 חָכְמוֹת statt חָכְמָה, vgl. בָּנְתָה, LXX ἡ σοφία, Pesh. חכמתא, *Vulg.* Sapientia; 10, 21 יִדְעוּ רַמּוֹת statt יִרְעוּ רַבִּים, LXX ἐπίσταται ὑψηλά, vgl. das parallele Versglied; 16, 14 מַלְאָכִי (littera compaginis י) oder מַלְאַךְ, LXX ἄγγελος; 18, 3 בָּאַגַּם statt בָּא גַּם, LXX εἰς βάθος, Pesh. לעומקא, *Vulg.* in profundum; 18, 22 אִשָּׁה טוֹבָה statt אִשָּׁה, LXX γυναῖκα ἀγαθήν, Pesh. אנתתא טבתא, *Vulg.* mulierem bonam, Targ. איתתא טבתא. Die Behauptung, in Kap. 30 müßten die Verse 2 und 3 notwendig nach V. 9 stehen, wenn ein Sinn herauskommen solle, ist nicht unbedingt hinzunehmen.

Nach dem Gesagten kann die Textesgeschichte dieses protokanonischen Buches wohl als Illustration dazu dienen, daß der Grund unseres Glaubens nicht in einem geschriebenen Buche, sondern nur in dem lebendigen Lehramt zu suchen ist, das durch keinerlei Einflüsse eine Einbuße zu gewärtigen hat und auch einen gesicherten Text der Heiligen Schrift bietet.

Zur Textkritik dienen: Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863; ZAW 1894, 65 161; Zenner-Wiesmann in der BZ 1910, 138; 1911, 18 120 244; die neueren Kommentare, z. B. Wildeboer, Die Sprüche, Freiburg 1897; Knabenbauer, Commentarius in Proverbia, Parisiis 1910.

5. Der Prediger.

316. Prediger heißt ein Buch in abhandelnder Form, das eine Ansprache an den Leser enthält. In ihm werden die Resultate gezogen,

die sich auf bloß menschlichem Standpunkte aus der Betrachtung der irdischen Unvollkommenheit ergeben müssen.

Der hebräische Name des Buches ist קֹהֶלֶת von קָהַל Hiph., „eine Versammlung abhalten" (קָהָל, Versammlung). Die Feminalform ist nicht als Attribut von einem ausgelassenen חָכְמָה, sondern nach Analogie von סֹפֶרֶת Esdr 2, 55, פֹּכֶרֶת V. 57 sowie von dem Eigennamen צֹרֶת 1 Par 4, 7 als konkreter Amts- oder Eigenname zu fassen. Die griechische Übersetzung gibt daher den Sinn treffend durch Ἐκκλησιαστής wieder, was die Vulgata beibehalten hat.

Der Prediger wird in dem Buche redend eingeführt: es ist kein Monolog, sondern eine Anrede zunächst an solche, die noch aus fremder Erfahrung zu lernen haben.

Das Thema der ganzen Rede ist zu Anfang ausgesprochen und zu Ende wiederholt: „Unsägliche Eitelkeit, alles ist eitel" — außer Gott fürchten und seine Gebote halten (1, 2; 12, 8). Alles Irdische dreht sich in beständigem Kreislauf; inmitten der flüchtigen Vergänglichkeit steht der Prediger als Beobachter. Das Ergebnis seiner Beobachtung ist eben die Überzeugung von der Nichtigkeit alles Irdischen. Dieser Satz ist durch das Buch hindurch so verfolgt, wie es wohl in einer improvisierten Rede geschehen würde: nicht in logischem Zusammenhang und mit vermittelnden Übergängen, sondern so, wie die Gedanken sich dem Redner aufdrängen. Mitten in die Betrachtungen, welche die Eitelkeit aller Dinge an vielen Einzelheiten ins Auge fassen, schieben sich 4, 17 bis 5, 8; 7, 1—22; 8, 1—8; 10, 4 20 Ermahnungen, deren Notwendigkeit eine deutliche Illustration zu der Eitelkeit alles Irdischen bildet. In dem Chaos dieser trüben Erfahrungen gibt es nur einen Leitfaden: seine Pflicht gegen Gott tun und alles andere dem lieben Gott befehlen; dies verschafft die beschränkte Fröhlichkeit, deren das irdische Leben fähig ist (11, 1 bis 12, 7), eine Fröhlichkeit, die immer durch den Hinblick auf das göttliche Endgericht geregelt sein muß. Demnach leitet die verständige Betrachtung des Irdischen mit Notwendigkeit zum Überirdischen; der ganze Inhalt des Buches läßt sich in den Mahnruf kleiden: Sursum corda!

Da die Form der Rede mancherlei Schwierigkeit darbietet, so sind einzelne Ausleger auf den Gedanken gekommen, es liege hier ein Dialog vor, in dem die Einwürfe des einen von dem andern zurückgewiesen werden. So schon Gregor d. Gr., Dial. 4, 4 (*M.* 77, 324). Allein das ist ein Mißverständnis. Der Redner macht sich selbst die betreffenden Einwürfe oder versetzt sich in die Anschauung derer, die er eines Bessern belehren will. Dies gilt namentlich von Stellen wie 3, 21 22; 6, 9; 8, 15; 9, 7—10. Habet enim modum agendi (Ecclesiastes) singularem inter alios libros; procedit enim ut concionator, diversorum sententias proponendo, modo sapientis, modo stulti, ut ex plurium sententiis una clarescat veritas in animis auditorum (S. Bonav., Comm. in Eccle.: Opera, ed. Quar. VI, 1893, 6). — Über eine andere Deutung von קהלת siehe ZAW 1909, 63.

317. Der Prediger ist nach der Tradition von Salomon verfaßt. Jedenfalls ist die ganze Rede in seinem Namen gehalten, und der Inhalt bietet nichts dar, was seiner Persönlichkeit nicht entspräche.

Die Meinung der älteren Juden war, Salomon habe drei Bücher hinterlassen: die Sprüche, das Hohelied und den Prediger. Diese Ansicht zieht sich

durch die gesamte talmudische und rabbinische Literatur hin, wie schon der hl. Hieronymus bestätigt: Aiunt Hebraei hunc librum Salomonis esse paenitentiam agentis, quod in sapientia divitiisque confisus per mulieres offenderit Deum (Comm. in Eccle. 1, 12: *M.* 23, 1021). Zwar heißt es im Talmud, Baba bathra 15a, das Kollegium des Ezechias habe den Prediger geschrieben; allein dies kann nur von einer Redaktion des Textes gelten und würde demnach die sonstige Überzeugung bestätigen. Die Meinung, Isaias habe den Prediger verfaßt, konnte durch ein Mißverständnis aus der Behauptung des Talmuds entstehen, insofern Isaias ein Zeitgenosse von Ezechias war (vgl. § 313).

In der christlichen Kirche war die Überzeugung, daß Salomon der Verfasser des Predigers sei, von jeher verbreitet. So steht das Buch schon in den ältesten Aufzählungen des Kanons immer zwischen den Sprüchen und dem Hohenlied als Schrift Salomons angeführt. Andere Zeugnisse finden sich bei Orig., Prol. in Cant. Cantic. (*M.* 13, 73); S. Greg. Thaumat., Metaphr. in Eccle. Sal. 1, 1 (*M.* 10, 987); Hilar., In Ps. 126, 13 (*M.* 11, 698); Hier., Comm. in Eccle. 1, 12; vgl. auch Epiph., Haer. c. 42, Contra Marc. 75 (*M.* 41, 772). Auch die kirchlichen Entscheidungen über den Kanon der heiligen Schriften führen den Prediger als Werk Salomons an (s. 1. Tl § 36).

Das ganze Buch ist Salomon in den Mund gelegt. Dies zeigen sogleich die Eingangsworte 1, 1, in denen bei ungezwungener Erklärung nur Salomon als der einzige regierende Sohn Davids verstanden werden kann. Ferner passen bloß auf Salomon Stellen wie 1, 16: „Siehe, ich bin groß geworden und habe größere Weisheit erworben als alle, die vor mir über Jerusalem gewesen"; 2, 9: „Ich bin groß und übertreffe alle, die vor mir zu Jerusalem waren."

Die Einwürfe, die gegen diese Annahme aus dem Inhalt des Buches erhoben werden, sind leicht zu widerlegen. Aus 1, 1 12, wo der Verfasser „König in Jerusalem" heißt, soll folgen, daß es zu seiner Zeit mehr als eine königliche Residenz im Judenlande gegeben habe, während doch Jerusalem nur im Zusammenhang mit der Aufzählung der Arbeiten im zweiten Kapitel genannt ist. Ferner wird aus dem Ausdruck הָיִיתִי מֶלֶךְ 1, 12 geschlossen, der Verfasser sei zu der Zeit, da er schrieb, nicht mehr König gewesen, so daß Salomon nicht verstanden sein könne. Allein abgesehen davon, daß הָיִיתִי viel eher heißt, „ich ward König" als „ich war König" (LXX ἐγενόμην), kann der Ausdruck auch bei der letzteren Übersetzung (*Vulg.* fui) nur relative Bedeutung haben mit Bezug auf das Folgende, und es würde überhaupt schwer sein, einen König in Jerusalem zu finden, der vor seinem Ende vom Thron gestiegen wäre. Sodann soll der Verfasser bei den Vergleichungen 1, 16 und 2, 9 eine Reihe von Königen vor ihm ins Auge fassen. Aber davon enthält der Text nicht das Geringste; zudem könnte auch Salomon außer David noch die Könige im Auge gehabt haben, von denen Gn 14, 18; Jos 10, 1; 2 Sm 24, 23 die Rede ist. Weiter sagt man, Salomon würde mit den Klagen über Unterdrückung und Vergewaltigung des Volkes 4, 1; 5, 7; 10, 16 usw. doch seine eigene Regierung angeklagt haben. Indes enthalten die betreffenden Stellen so allgemeine Erfahrungssätze, daß weder auf Salomon noch auf sonst jemand eine konkrete Anwendung möglich ist. Ebensowenig kann man behaupten, daß unter Salomons glückseligem Regiment die sozialen Mißstände, die das Buch 3, 16 und 10, 5 beschreibt, undenkbar gewesen seien; denn Stellen wie 1, 10—13; 6, 16—19; 14, 20 und ähnliche zeigen, daß auch Salomons Macht und Weisheit gegen die Macht des Bösen nicht ausreichend waren. Wenn endlich gesagt wird, die Wahrheit von dem endlichen Gericht Gottes über Lebendige und Tote, wovon der Prediger vorträgt, sei zu

Salomons Zeit noch nicht bekannt gewesen, so läßt sich dieser Irrtum leicht aus Ps 1, 5; 9, 9; 95, 13 widerlegen. Unbedeutend erscheinen daneben noch Einwürfe wie: Salomon werde in den Sprüchen und im Hohenliede mit Namen als Verfasser genannt, oder: er habe seinen Sohn Roboam besser kennen müssen, als 2, 18 f ausgedrückt sei. Das Bild, das uns das Buch von dem in ihm Redenden gibt, ist durchaus das Bild Salomons, und alles Einzelne wird um so leichter aus seiner Person verständlich, wenn die Ansicht des Altertums festgehalten wird, wonach Salomon das Buch in seinem Alter als Büßer verfaßt hat.

Der Prediger enthält einzelne Mitteilungen, die zeitgeschichtlicher Natur zu sein scheinen: 4, 14 15; 8, 10; 9, 14; 10, 16. Aus diesen Angaben auf eine lang nach Salomon liegende Zeit schließen zu wollen, weil aus ihr der eine oder andere ähnliche Vorgang bekannt ist, erscheint als ein ganz willkürliches Unterfangen; man muß eben eingestehen, daß wir die fraglichen Begebenheiten aus Salomons Zeit nicht kennen. Übrigens sind es Vorgänge, die sich oft genug wiederholen; vgl. Ekkli 16, 5.

Somit kann aus dem Inhalt des Buches nichts gegen die traditionelle Ansicht, daß es von Salomon verfaßt ist, gefolgert werden.

318. Dagegen bietet die Sprachform, in der das Buch geschrieben ist, für die traditionelle Ansicht eine so große Schwierigkeit, daß das Buch wenigstens in seiner heutigen Gestalt nicht von Salomon herrühren kann.

Beim ersten Einblick in den hebräischen Text des Buches drängt sich jedem Kundigen die Überzeugung auf, daß das Hebräische hier die Kennzeichen einer viel späteren Sprachperiode als der salomonischen, überhaupt als der klassischen Zeit jüdischer Literatur an sich trägt. Die vielen Idiotismen, die nur bei Esdras, Nehemias und im jüngeren Aramäisch Analogien haben, und namentlich der fortgeschrittene Periodenbau machen es wahrscheinlich, daß ein solcher Text eher aus nachexilischer als aus vorexilischer Zeit stammt. Auf die Verwandtschaft, welche die poetische Sprache der älteren Zeit in einzelnen Ausdrücken mit dem Aramäischen zeigt, darf man sich bei diesem Buche nicht berufen; denn das Debboralied und ähnliche Abschnitte, welche ש als Relativum u. dgl. enthalten, sind in dem Wesentlichen der Sprachform vom Prediger sehr weit verschieden. Allerdings darf nicht so viel Gewicht, wie gewöhnlich geschieht, auf die Hapaxlegomena des Predigers gelegt werden, denn der Wortschatz des Hebräischen kann aus dem Alten Testament allein nur unvollkommen erkannt werden. Auch ist mit Recht hervorgehoben worden, daß der Inhalt des Buches die Bildung vieler Abstrakta und den Gebrauch philosophischer Ausdrücke erheischt, wodurch es sich von den übrigen alttestamentlichen Schriften unterscheidet. Ferner leuchtet ein, daß Salomon in seinem hohen Alter anders geschrieben haben wird als in seiner früheren Zeit, und daß der Umgang mit den Frauen von allerlei Nationalität sowie der damalige ausgedehnte Verkehr mit dem Ausland auf Salomons Ausdruck nicht ohne Wirkung geblieben sein kann. Aber auch all das zugegeben, bleibt es doch wahr, daß die Verteidiger der salomonischen Autorschaft über das gewichtige Bedenken, das in der Sprachform begründet liegt, viel zu leicht hinweggegangen sind. Wer an eine sprachgeschichtliche Entwicklung des Hebräischen glaubt, kann den heutigen Text des Predigers nicht für Salomons Werk halten, und wenn dieser Text nicht als eine Umschreibung

des ursprünglichen in die nachexilische Sprachform anzusehen ist, so ist der Prediger, gleich dem Buche der Weisheit, von einem nachexilischen Schriftsteller verfaßt und die Rede dem König Salomon als dem geeignetsten Vertreter der betreffenden Erwägungen in den Mund gelegt worden. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß das Buch in nachexilischer Zeit entstanden ist, etwa im 3. Jahrhundert v. Chr., nicht etwa während des babylonischen Exils oder zur Zeit Herodes' I. Eine bestimmte Persönlichkeit als Verfasser zu bezeichnen, ist unmöglich. Zwischen dem Prediger und dem Buche Ekklesiastikus besteht an manchen Stellen Ähnlichkeit, was beweisen soll, daß der Verfasser des Predigers das Buch Ekklesiastikus benutzt und höchstwahrscheinlich zwischen 145 und 130 geschrieben habe.

Zur Frage über den Verfasser siehe: Schäfer, Neue Untersuchungen über das Buch Koheleth, Freiburg 1870; Gietmann, Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum, Parisiis 1890, 20 ff; Zapletal, Das Buch Kohelet, kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt, 2. Aufl., Freiburg 1911, 56 ff; Derſ., Die vermeintlichen Einflüsse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet: BZ 1905, 32 128. Über das Verhältnis zwischen Prediger und Ekklesiastikus handelt Peters in der BZ 1903, 47 129.

319. Der Prediger ist von jeher als kanonisch betrachtet worden. Gegen den inspirierten Ursprung sind innere Gründe vorgebracht worden, welche die Richtigkeit der gewöhnlichen Überzeugung nicht beeinträchtigen können.

Das älteste Zeugnis für den kanonischen Charakter des Predigers im Alten Bunde ist die Übersetzung der Siebzig; es fällt ungefähr in dieselbe Zeit wie der Streit in der Synagoge über die Kanonizität des Buches, von dem der Talmud Sabb. 30b sowie Vajjiqra rabba 28 berichtet. Da dieser Streit auf innere Gründe hin geführt wurde, so setzt sein Ausbruch die kanonische Dignität des Buches als bestehend voraus. Das Ergebnis der wissenschaftlichen Erörterung war die Bestätigung der herkömmlichen Annahme. Ein weiteres Zeugnis für die Kanonizität ist der jüdische Kanon bei Melito von Sardes und im Talmud (s. 1. Teil § 31 und 34). Die Kirche hat diesen Glauben von Anfang an übernommen, und alle in § 317 angeführten Aussprüche, die den salomonischen Ursprung festhalten, treten zugleich für den kanonischen Gebrauch des Buches ein.

Gegen die Berechtigung dieses Gebrauches lassen sich wohl einzelne Stellen anführen, wenn sie mißverständlich ausgedeutet werden. Die Juden haben vermeintliche Widersprüche zwischen 2, 2 und 7, 4, zwischen 2, 2 und 8, 15, zwischen 4, 2 und 9, 4 ins Feld geführt. Ebenso wurde in 11, 9 ein Widerspruch mit Nm 15, 39 gefunden; 1, 8 sollte eine Ketzerei enthalten usw. Alle diese Bedenken schwinden bei einer verständigen Exegese, wie sie denn auch die Juden selbst schon auf solchem Wege beseitigt haben. Vgl. Hieronymus zu der Stelle 12, 13 (*M.* 23, 1116). — Fürst, Der Kanon des A. T. 91 ff.

In christlicher Zeit war es wieder Theodor von Mopsuestia, der dem Prediger den kanonischen Charakter absprach, weil keine göttliche, sondern menschliche Weisheit darin gelehrt werde. Nachdem sich ferner Luther in seinen Tischreden wegwerfend über das Buch geäußert, leugnete Leclerc direkt den göttlichen Ursprung des Buches, weil es sadduzäischen Epikureismus vortrage. Zu dieser Behauptung gaben hauptsächlich Stellen wie 2, 24 25; 3, 12 13 22;

5, 17; 8, 15 den Vorwand. Bei ihnen allen aber lehrt der Zusammenhang, daß die betreffenden Aussprüche nur hypothetisch oder im rechten Sinne ironisch zu fassen sind; es sind Folgerungen, wie sie sich ergeben würden, wenn nicht der Gedanke an Gott und Gottes Gericht eine andere Lebensauffassung bewirkte. Ähnlich spricht unter Hinzufügung der Bedingung auch der Apostel 1 Kor 15, 17 18 32. Ebenso ist 3, 21 zu verstehen: es ist dort kein Zweifel am Fortleben der menschlichen Seele ausgesprochen, der ja mit 12, 14 in grellem Widerspruch stehen würde, sondern eine Folgerung vom Standpunkte des bloß an der Erscheinung haftenden Menschen aus. So erklärt schon der hl. Gregorius mit Bezug auf diese und andere Stellen: Concionator verax et illud ex tentatione carnali intulit et hoc postmodum ex spiritali veritate definivit. Dies folgt auch aus dem hebräischen Text, der 3, 18 übersetzt werden muß: „Ich dachte nach Menschenweise", Pesh. על ממללא דבני אנשא. Das nämliche gilt von den ähnlichen Stellen 4, 2 3; 9, 4. Bei gehöriger Beachtung des Zusammenhangs und der dialektischen Entwicklung wird sich nirgends ein Ausspruch bemerken lassen, der nicht mit der ewigen Wahrheit Gottes vereinbar wäre. Immerhin aber enthält der Prediger manche Stellen, welche Unverstand oder Böswilligkeit zum Irrtum ausdeuten können (vgl. § 316). — Kihn, Theodor von Mopsuestia 7. Leclerc, Sentimens de quelques Théologiens d'Hollande, 1685. Gregor. M., Dialog. 4, 4 (*M.* 77, 325).

Die Stellen, welche Anlaß zur Beanstandung gegeben haben, können zweifellos, wie vorhin gesagt, durch die Annahme einer hypothetischen oder ironischen Redeweise erklärt werden. Doch kann diese Auffassung stellenweise auch entbehrt werden, z. B. 2, 24: „Nicht ist es gut für den Menschen, daß er ißt und trinkt und es sich wohl sein läßt bei seiner Arbeit; auch das erkannte ich, nämlich daß sie (die Seele) von Gott abhängig ist. 25 Denn wer wird wohlleben, und wer wird schlemmen? Das sei ferne von mir"; 3, 12: „Ich erkannte, daß es nichts Besseres für sie (die Menschen) gebe, als gern in seinem Leben Gutes tun. 13 Denn jeder Mensch, der ißt und trinkt und Gutes tut bei seiner Arbeit, hat dies nur als Geschenk Gottes." 22 „So sah ich ein, daß es nichts Besseres gebe, als daß der Mensch sich an seinen Werken freue; denn das kommt ihm zu. Wer vermöchte den Menschen dahin zu bringen, daß er Einsicht gewänne in das, was nach ihm (seinem Tode) entstehen wird!" — Sawicki, Der Prediger, Schopenhauer und Ed. v. Hartmann oder Biblischer und moderner Pessimismus, Fulda 1903.

319a. Der Text des Predigers ist im ganzen gut überliefert. An einigen Stellen haben die sachlichen Schwierigkeiten Anlaß zu Änderungen gegeben.

Die Übersetzung der Siebzig ist nach Aquilas' Art buchstäblich wörtlich, daher zur Textkontrolle sehr geeignet. Sie steht selbständig da. Ob sie in christlicher Zeit nach Aquilas Übersetzung überarbeitet ist, scheint zweifelhaft zu sein. Als Vorschläge zur Textkorrektur führen wir an: 2, 12 הַמֶּלֶךְ (LXX, Aq., Θ, Σ) statt הַמֶּלֶךְ; 2, 21 וְאָדָם (LXX) statt וּלְאָדָם; 5, 16 יאכל ist zu tilgen und חֶלְיוֹ statt וְחֶלְיוֹ zu lesen. An einigen Stellen scheinen Glossen in den Text gekommen zu sein, z. B. 5, 8 eine Erklärung des vorhergehenden Verses (anders Ad. Schulte in der BZ 1910, 388). 3, 16 εὐσεβής (LXX) ist ein Fehler für ἀσεβής.

Aus der textkritischen Literatur seien angeführt: Euringer, Der Masorahtext des Koheleth, Leipzig 1890; E. Klostermann, De libri Coheleth versione

Alexandrina, Berolini 1892. Über die Peschittho zu unserem Buche siehe ZAW 1904, 181; vgl. dazu Göttsberger in der BZ 1910, 7. Eine Sonderauffassung über das Buch vertritt A. Scholz, Kommentar über den Prediger, Leipzig 1901 (s. darüber Vetter in der QS 1902, 133). Die akatholische Literatur über den Prediger ist sehr umfangreich. Von einem großen Teil davon gilt das Wort Gietmanns: „Durch die moderne außerkirchliche Exegese hat das inspirierte Buch unaussprechlich viel an Würde und Weihe verloren" (BZ 1905, 411). Über alle Fragen gibt erschöpfende Auskunft das mit großer Akribie geschriebene Buch Podechard, L'Ecclésiaste, Paris 1912.

6. Das Hohelied.

320. Das Hohelied ist, wie schon sein Name sagt, eine an Wert und Schönheit alles Ähnliche überragende Dichtung.

Die Benennung Canticum Canticorum, Ἆσμα ᾀσμάτων, שִׁיר הַשִּׁירִים, heißt nämlich nicht „ein Lied aus Liedern (bestehend)", sondern „das Lied unter den Liedern", ein Lied, das über alle andern Lieder ebenso erhaben ist wie sonst ein Lied über die gewöhnliche prosaische Darstellung. Diese superlative Steigerung eines Begriffes hat in der Schrift viele Analoga, z. B. Gn 9, 25 עֶבֶד עֲבָדִים, 3 Kg 8, 27 שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם, Jer 6, 28 סָרֵי סוֹרְרִים, Ez 16, 7 עֲדִי עֲדָיִים, Dn 8, 25 שַׂר־שָׂרִים, Offb 19, 16 βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων, und ist auch in die liturgische Sprache übergegangen: virgo virginum.

Der Name שִׁיר vindiziert dem Hohenliede den Charakter nicht bloß eines Gedichtes, sondern auch ausdrücklich eines Liedes, das zum Gesange bestimmt ist. Damit ist die oft ausgesprochene Ansicht abgewiesen, das Hohelied sei ein Drama. Sollte wirklich der hebräische Geist sich bis zur dramatischen Dichtung erhoben haben, die aber sonst bei keinem semitischen Stamm ausgebildet ist, so fehlt doch dem Hohenliede gerade das, was dem Drama wesentlich ist, nämlich die Handlung. Nur Vorgänge des Seelenlebens sind im Hohenliede dargestellt, zu deren Begründung höchstens etwas Geschehenes erzählt wird.

Das Hohelied ist eine einheitliche Dichtung, keine Sammlung selbständiger Lieder. Die hierauf bezügliche Angabe der Überschrift wird durch die fortlaufende Ähnlichkeit des Inhalts bestätigt. Ebenso ist eine formelle Übereinstimmung alles Einzelnen leicht ersichtlich, nicht bloß in der Bezeichnung der vorgeführten Personen, z. B. דּוֹדִי 1, 13 14 16; 2, 3 8—10 16 17; 4, 16; 5, 2—6 8 10 16; 6, 2 3; 7, 10—12 14; 8, 14; רַעְיָתִי 1, 9 15; 2, 2 10 13; 4, 1 7; 5, 2; 6, 4; יוֹנָתִי 2, 14; 5, 2; 6, 9; הָרֹעֶה בַּשּׁוֹשַׁנִּים 2, 16; 4, 5; 6, 3 u. a., sondern auch in der Wahl charakteristischer, überall gleichmäßig wiederkehrender Ausdrücke, z. B. כֹּפֶר 1, 14; 4, 13; 7, 12; סְמָדַר 2, 13 15; 7, 13; עִפְרֵי הָאַיָּלִים 2, 9 17; 8, 14; שׁוֹשַׁנָּה (bildlich) 2, 1 2; 5, 13; 6, 2; 7, 8, und in der Wiederkehr ganzer Sätze, wie 1, 15; 4, 1 und 5, 12; 6, 4; 2, 5 und 5, 8; 2, 6 und 8, 3; 2, 17 und 8, 14; 2, 16; 6, 3 und 7, 11; 2, 7; 3, 5; 8, 4 und 5, 8.

In Bezug auf die Form kann dem Hohenliede aus der deutschen Literatur Tiedges „Alexis und Ida" an die Seite gestellt werden, zumal da der Inhalt dieses Gedichtes sich mit dem des Hohenliedes so weit berührt, als es zwischen Menschlichem und Göttlichem der Fall sein kann.

321. Das Hohelied stellt im Wechselgesang die Sehnsucht zweier Liebenden nach gegenseitigem Besitz und ihre endliche, durch mancherlei Hindernisse aufgehaltene Vereinigung dar.

Das Hohelied besteht aus sechs Liedern, die zusammen 200 metrische Zeilen oder Verse bilden; die Zeile ist in der Regel ein Distichon. Jedes Lied zerfällt in Strophen. Die drei ersten Lieder schildern das Keimen und das allmähliche Wachstum der Liebe (1, 2 bis 5, 1), die drei andern stellen die Liebe in ihrer Reife und Vollendung dar (5, 2 bis Kap. 8). Die Lieder sind nach Strophen (zuweilen als Wechselgesang innerhalb einer Strophe) einem Bräutigam und seiner Braut als Wechselgesänge in den Mund gelegt. Selten treten andere Personen auf, wie der Chor des Volkes, der Chor der Jungfrauen, die zwei Brüder der Braut (jeder einmal). Im ersten Lied (1, 2 bis 2, 7) begegnen sich Braut und Bräutigam zum erstenmal; sie werden sich sofort ihrer Liebe bewußt und geben ihr in edler Weise Ausdruck. Im zweiten Liede (2, 8 bis 3, 5) suchen sich Bräutigam und Braut gegenseitig auf. Das dritte Lied (3, 6 bis 5, 1) stellt den Abschluß der Vermählung dar; die Braut kehrt am Abend in das Haus der Mutter zurück. Viertes Lied (5, 2 bis 6, 10): der Bräutigam sucht in der Nacht vergeblich die Braut und umgekehrt; schließlich erfolgt die glückliche, allerdings noch nicht endgültige Vereinigung. Sie erneuert sich im fünften Liede (6, 11 bis 8, 4) und wird im sechsten (8, 5—14) durch die Heimholung der Braut endgültig vollzogen.

In Handschriften des lateinischen und griechischen Bibeltextes sind die einzelnen Versgruppen öfters an die verschiedenen Personen des Hohenliedes verteilt (natürlich in verschiedener Weise). — ZAW 1899, 158. Einen neuen Versuch gibt Sigwalt, Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textesgestalt: BZ 1911, 27.

322. Das Hohelied ist weder historisch noch typisch, sondern nur allegorisch zu verstehen, d. h. es ist in ihm von einem bestimmten menschlichen Liebesverhältnis keine Rede, sondern das Ganze dient als Bild zur Einkleidung einer übersinnlichen Gedankenreihe.

Daß im Hohenlied ein tiefer geistiger Inhalt verborgen sei, der weit über den Gehalt des Buchstabens hinausführe, ist von jeher in der Kirche angenommen worden. Schon Origenes hat nach dieser Auffassung das Hohelied in acht Büchern erklärt, von denen noch vier in der Übersetzung des Rufinus vorhanden sind (*M.* 13, 61). Ihm folgten Epiphanius und Gregorius von Nyssa in der morgenländischen, Ambrosius und Hieronymus in der abendländischen Kirche, und in ihre Fußstapfen sind alle katholischen Erklärer getreten, so mannigfach auch die Deutung des Ganzen wie des Einzelnen bei Festhaltung dieses Standpunktes geworden ist. Als Theodor von Mopsuestia die Behauptung aussprach, das Hohelied sei rein menschlich als erotisches Gedicht aufzufassen, wurde diese Deutung vom fünften allgemeinen Konzil zu Konstantinopel 553 verworfen. Desgleichen ergehen sich die bekannt gewordenen jüdischen Auslegungen, deren älteste im Midrasch vorliegt, in allegorischer Erklärung des Wortlautes. Für älter als jede Auslegung dieser Art kann die syrische Übersetzung in der Londoner Polyglottenbibel angesehen werden; in ihr gibt die Übertragung des Titels חכמתא דחכמתא, „Weisheit aller Weisheit", ein bestimmtes Zeugnis für die oben vertretene Auffassung ab (Mos. ספרא דחשבחתא).

In der Tat zeigt schon die Anlage des Hohenliedes Spuren davon, daß es mittelst des Buchstabens auf einen tieferen Sinn führen will. Der Name der Braut, שׁוּלַמִּית, ist lediglich dem Namen שְׁלֹמֹה nachgebildet und seiner etymo-

logischen Bedeutung nach zu fassen. Dann aber steht das Hohelied in unverkennbarer Analogie zu Ps 44. Dem „Lied der Lieder" entspricht hier das „Lied vom lieben Gegenstande" und die feierliche Einleitung V. 1 f; die Beschreibung der Braut und des Bräutigams haben in beiden Liedern vielfache Parallelen. Wie nun Ps 44 nur allegorisch gedeutet werden kann, wenn dem Buchstaben Gerechtigkeit widerfahren soll, so muß auch das Hohelied allegorisch ausgelegt werden, wenn sein Inhalt zur Entfaltung kommen soll.

Wie aber ferner bei Ps 44 die typische Deutung, wonach Salomons Vermählung mit der ägyptischen Königstochter als reales Symbol für eine übersinnliche Tatsache besungen sein soll, durch den Buchstaben verunglückt, so ist es auch beim Hohenliede nicht möglich, ein wirkliches Liebesverhältnis Salomons als eine sachliche Prophetie übersinnlicher Geheimnisse anzusehen. Dies war die Ansicht des Honorius von Autun im 12. Jahrhundert, dem Bossuet und Calmet folgten (auch in der Erklärung von Ps 44). Allein alle Gründe, welche die buchstäbliche Auslegung unhaltbar machen, sprechen auch gegen die typische Deutung. Dazu kommt, daß sich auch an andern Stellen der Heiligen Schrift die dem Hohenliede verwandte Redeweise findet, wonach unter dem Bilde der menschlichen Liebe die göttliche Liebe dargestellt wird.

Daher ist die Auslegung des Hohenliedes innerhalb der Kirche sich immer gleich geblieben, und es war immer die nämliche, die sich aus der Analogie des Hohenliedes mit Ps 44 ergibt. So wie in diesem, so ist auch im Hohenliede nichts anderes als die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit dargestellt, und zwar nach jeder Weise, in der sie ausgewirkt worden. Die jüdischen Erklärer sind auf ihrem beschränkten Standpunkte im Recht, wenn sie durch das Hohelied Gottes Verhältnis zur vorchristlichen Synagoge versinnbildet finden; denn dieses Verhältnis wird im Alten Testament vielfach als ein bräutliches, seine Verletzung durch den Menschen als Ehebruch dargestellt (Ex 34, 15. Lv 20, 5. Ez 16, 15 ff. Os 2, 19 20 usw.). Nach christlicher Anschauung aber erscheint im Hohenliede Gottes Liebe zu der erlösten Menschheit in ihrer reichsten Entfaltung. Zuerst ist die Menschwerdung Gottes selbst eine Vermählung in dem oben angedeuteten Sinne. Insofern die Menschwerdung aber durch die allerseligste Jungfrau vollzogen worden, ist auch das geheimnisvolle Liebesleben zwischen Jesus und Maria im Hohenliede zum Ausdruck gekommen. Maria ihrerseits ist die Stellvertreterin und das Vorbild der gesamten Kirche, so daß die wunderbare Gnadenleitung, die der Kirche zu teil wird, ebenfalls unter dem Bilde der Liebe Salomons zu Sulammith erkennbar wird. Wie aber Gott die höchste Einheit und überall sich selbst gleich ist, so wiederholt sich seine Wirksamkeit an Maria und der Kirche bei jeder einzelnen erlösten Seele, und zwar zumeist in den jungfräulichen Seelen, die dem Bilde der Sulammith und dem Ideal der allerseligsten Jungfrau am nächsten kommen. Auch das mystische Verhältnis zwischen Gott und seinen Auserwählten findet daher im Hohenliede seine Darstellung. Es ist leicht zu erkennen, wie dieser vierfache (oder fünffache) Sinn in Wirklichkeit nur ein einziger ist, und wie bloß die Grenzen, die unserer Erkenntnis gezogen sind, eine gesonderte Betrachtung jeder einzelnen Erscheinungsform bedingen. In die einzelnen Betrachtungsweisen teilen sich die neueren gläubigen Kommentatoren; die älteren bemühen sich, das Hohelied möglichst vielseitig auszulegen.

So klar nun auch diese allgemeinen Gedanken zu erfassen sind, so schwer ist ihre Durchführung im einzelnen. Es muß wohl angenommen werden, daß

jedes einzelne Bild und jeder Ausdruck eine Beziehung zu dem Grundgedanken hat; allein mehr als subjektive Deutung ist hierbei noch nicht erreicht worden. Der hl. Thomas von Aquin wagte erst auf dem Sterbebett, das Hohelied zu erklären. Herrlich für das innere Leben verwendet sind die Worte beim hl. Bernhard und beim hl. Johannes vom Kreuz; eben damit hören aber beide Auslegungen auf, Erklärungen zu sein. Ein Kommentar zum Hohenliede, der das Ganze aus einheitlichen Gedanken zu erfassen und das Einzelne mit exegetischer Notwendigkeit dazu in Beziehung zu setzen vermöchte, bleibt die höchste, vielleicht erst am Ende der Zeiten erreichbare Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft.

Nach allegorischen Deutungen aus neuerer Zeit soll in dem Hohenliede bald das Geheimnis der Ehe, bald die Monogamie, bald die Beständigkeit der Liebe empfohlen sein; oder es soll Salomons Liebe zur Wahrheit gepriesen und als Beispiel aufgestellt sein; bald auch soll das Hohelied politischen Gedanken zur Einkleidung dienen, bald Israels Geschichte vom Auszug aus Ägypten bis auf die Zeit der Wiederherstellung nach dem Exil zum Gegenstand haben. Alle diese Deutungen finden jedoch weder in der Redeweise des Alten Testamentes noch in der Tradition oder im Wortlaut eine Stütze.

Von der Literatur über das Hohelied nennen wir: B. Schäfer, Das hohe Lied, Münster 1876; Gietmann, Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum; Hontheim, Das Hohelied. Übersetzt und erklärt, Freiburg 1908 (dieser Schrift ist die Inhaltsangabe in § 321 entnommen); Joüon, Le Cantique des Cantiques, Paris 1909; Witzel, Verschiedene Auffassungen des Hohenliedes: Lit. Handweiser 1910, 449 551; Munz, Die Allegorie des Hohen Liedes, Freiburg 1912. Über die Auffassung des Theodor von Mopsuestia s. Kihn, Theodor von Mopsuestia 62 69.

323. Das Hohelied ist von Salomon verfaßt.

Für Salomon, den Sohn Davids, als Verfasser des Hohenliedes spricht die Überschrift שִׁיר הַשִּׁירִים לִשְׁלֹמֹה, „das Hohelied Salomons". Sie kann zum ursprünglichen Bestande gehören, kann aber auch der Tradition entstammen und gibt dann die älteste Meinung des Judentums über den Verfasser wieder; denn auf Salomon hat sie das Judentum in vorchristlicher Zeit bezogen, wie aus der Septuaginta: Ἆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστιν τῷ Σαλωμών, ersichtlich ist. Daher sind auch die andern grammatisch möglichen Deutungen: das Hohelied, das für Salomon bestimmt ist, oder: das von Salomon handelt, abzuweisen. Unter Salomon muß der allgemein bekannte Salomon verstanden werden; denn wäre in der Überschrift ein anderer gemeint, so hätte dies gesagt sein müssen. Ein anderes Zeugnis der vorchristlichen jüdischen Tradition ist Ekkli 47, 17, wo die παραβολαί (im hebr. Text חִידָה), die Salomon neben παροιμίαις zugeschrieben werden, kaum anders als auf das Hohelied zu deuten sind. Bei dieser Überzeugung ist das Judentum immer stehen geblieben; einzelne unbedeutende Zweifel, die der Midrasch ausdrückt, können nicht als Unterbrechung der Tradition angesehen werden. Das Hohelied ist demnach zu den 1005 Liedern zu rechnen, von denen 3 Kg 4, 32 berichtet wird, und dies bliebe auch dann wahr, wenn die Zahl 1005 mit Recht beanstandet werden könnte. Die christliche Tradition, gegen die innerhalb der Kirche nie ein Einwand erhoben worden ist, hat sich der jüdischen angeschlossen; siehe z. B. Hier., Comm. in Eccle. 1, 1 (*M.* 23, 1012).

Die äußeren Angaben werden durch die innere Beschaffenheit der Dichtung bestätigt. Überall dient Salomons oder auch Davids Herrlichkeit zum Ausgang der Vergleichung (1, 4 5; 3, 7; 4, 4; 8, 11), was nur zu einer Zeit denkbar ist, wo diese Pracht Gegenstand lebendiger Anschauung war. Ferner ist das Hohelied so voll von Aussprüchen über Dinge der Natur, daß auf Grund von 3 Kg 4, 33 schon daraus zunächst auf Salomon als Verfasser geschlossen werden darf; vgl. z. B. 1, 9 bis 2, 3 u. v. a. Dieses Resultat wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß Thirza 6, 4 neben Jerusalem als Vergleichspunkt für die Schönheit der Braut gewählt ist; denn hier ist תִּרְצָה nicht wegen seiner politischen Bedeutung, sondern wegen der anmutigen Lage, von der es den Namen hatte, hervorgehoben. Somit ist der Schluß nicht zutreffend, das Hohelied sei in der Zeit des Doppelreiches verfaßt, weil die beiden Hauptstädte genannt seien.

Die Sprache des Hohenliedes soll aramäische Färbung haben, und deswegen sei es in eine späte Zeit zu versetzen. Allein die Wörter, die zum Beweise angeführt werden, טִפַּח 5, 3, כִּחֵל 2, 9, סְתָו 2, 11, קִפֵּץ 2, 8 (in der Bedeutung „springen"), sind in der Bibel Hapaxlegomena und können daher nicht als außerhebräisches Sprachgut bezeichnet werden. Über den Grund der Aussprache בְּרוֹשׁ statt בְּרוֹת 1, 17 läßt sich nichts sagen. Aber auch gesetzt den Fall, die erwähnten Ausdrücke wären dem Aramäischen entlehnt, so ließe sich das wegen der engen Verwandtschaft zwischen dem Hebräischen und dem Aramäischen doch nicht als Zeugnis für eine späte Abfassung des Hohenliedes verwerten. Daher beweist auch das Relativ bzw. die nota relationis שׁ für die Zeit der Abfassung nichts, da sich diese Form im Phönizischen (Äthiopischen und Assyrischen) findet, ganz abgesehen davon, daß שׁ auch in andern Büchern steht (Richt 5, 7; 6, 17; 7, 12; 8, 26). Das einzige אַרְכֻּבָה 5, 3 kommt sonst nur noch Est 8, 6 vor; gerade deswegen aber kann über das Alter der Form nichts bestimmt werden. Die Ableitung von פַּרְדֵּס 4, 13 (sonst nur noch Prd 2, 5 und Neh 2, 8) aus dem Persischen ist sehr fraglich; denn das griechische Wort παράδεισος geht wahrscheinlich auf das assyrische Substantiv pardisu, Garten, zurück, so daß פרדס eher aus dem Assyrischen als aus dem Persischen herzuleiten sein wird. Von „persischen Sprachelementen" im Hohenliede kann man also nicht reden. Daß אַפִּרְיוֹן 3, 9 ein griechisches Lehnwort sei (φορεῖον), ist gleichfalls sehr zu bezweifeln, da sonst in dem Buche keine Gräzismen vorkommen und der Gleichklang nichts beweist. Nach andern wäre das Wort indischer Herkunft. Die Sprache des Hohenliedes gibt somit keinen Beweis dafür ab, daß das Buch nicht zur Zeit Salomons verfaßt sein könne, namentlich wenn in Betracht gezogen wird, daß die salomonische Zeit mit der Zeit der Sprichwörter Ähnlichkeit hat. — Über פרדס und אפריון siehe Hontheim, Das Hohelied.

324. Der kanonische Charakter des Hohenliedes ist weder aus äußeren noch aus inneren Gründen anfechtbar.

Soweit die historische Kenntnis hinaufreicht, wurde das Hohelied immer zum Kanon gerechnet. Das älteste Zeugnis für diese Tatsache ist die Übersetzung der Siebzig. Zwar berichtet der Talmud, daß im 2. Jahrhundert n. Chr. Zweifel über den göttlichen Charakter des Hohenliedes bestanden, allein diese Zweifel entsprangen nur aus der gegen die Tradition sich auflehnenden Spekulation. Die Überlieferung spricht sich in der Angabe Baba bathra 15a aus, daß das Hohelied von „Ezechias und seinem Kollegium" herrühre; seine Anerkennung als eines kanonischen Buches muß daher unvordenklich sein.

Könnte der allegorische Charakter des Liedes geleugnet werden, so wäre allerdings die Einrede gegen seinen inspirierten Charakter zulässig. Steht aber jener fest, so schwinden schon damit einzelne Bedenken, die gegen das Buch erhoben worden sind, z. B. die Menge der 6, 8 genannten Frauen. Diese Zahlen haben zunächst keine historische Bedeutung, und zudem paßt eine Mehrzahl von Frauen sehr gut in die Schilderung an dieser Stelle und enthält nichts Anstößiges. Daß „der Name Gottes in einem allegorischen Liede nicht vorkommt", ist sehr begreiflich. „Das Hohelied ist nirgendwo in der Heiligen Schrift erwähnt oder zitiert." Diese Eigentümlichkeit teilt es jedoch mit vielen Bestandteilen des Kanons, und anderseits sind die Berührungen von Eph 5, 27; Offb 3, 20; 22, 17 20 mit Hl 4, 7; 5, 2 1 deutlich genug. Jo 6, 44 ist wohl auf Hl 1, 4 angespielt. Der Vorwurf endlich, daß das Hohelied in seinen Ausdrücken eine unheilige Sinnlichkeit lehre, ist ein Mißverständnis und dahin zu berichtigen, daß es nicht für unheilige und sinnliche Leser geschrieben ist. Das ganze Gedicht atmet auch bei den Ausdrücken der Liebeszärtlichkeit den heiligsten Ernst, und in der Braut tritt uns das Bild unschuldigster Jungfräulichkeit entgegen. Es ist also nichts im Hohenliede, das dem Geiste Gottes widerstreben könnte. Bei den Juden bestand ein Verbot, das Hohelied vor dem dreißigsten Lebensjahre, d. h. vor dem priesterlichen Alter, zu lesen, gewiß mehr der Erhabenheit als der Gefährlichkeit des Inhalts wegen; denn für leichtfertigen und lüsternen Vorwitz bietet der Pentateuch mehr Nahrung als das Hohelied. — Über die Zweifel bei den Juden wegen des kanonischen Charakters siehe Fürst, Der Kanon des A. T. 85 ff, über die sittliche Reinheit des Liedes Hontheim, Das Hohelied 2 ff.

325. Der Text des Hohenliedes ist von Entstellungen ziemlich frei geblieben.

Der Emendation sind nur wenige Stellen bedürftig und fähig. 1, 7 ist wohl אֵירֶפֶה zu lesen statt אֶרְכָּה; 4, 12 lies גַּן statt גַּל (vgl. erste Vershälfte), LXX κῆπος, Pesh. גנתא, *Vulg.* hortus; 7, 10 lies שְׂפָתַיִם וְשִׁנַּיִם statt שְׂפָתֵי יְשֵׁנִים, Aq. χείλεσι καὶ ὀδοῦσι. Mehr siehe bei Hontheim 25.

7. Das Buch der Weisheit.

326. Das Buch der Weisheit ist eine dem König Salomon in den Mund gelegte Rede an die Machthaber auf Erden. Darin wird gegenüber den falschen Ansichten und Grundsätzen, die durch irdische Weisheit gelehrt werden, das Festhalten am Glauben und das religiöse Leben hauptsächlich aus übernatürlichen Beweggründen empfohlen.

Die Benennung „Buch der Weisheit" stammt aus der Vulgata. In der Septuaginta heißt die Schrift Σοφία Σαλομῶνος, in der Peschittho כפרא חכמתא רבתא, „Buch der großen Weisheit".

Die paränetische Form wird 1, 1 und 6, 2 10 durch Anreden eingeleitet. Von diesen könnte die erste: οἱ κρίνοντες τὴν γῆν allgemein von Menschen verstanden werden; allein sie erhält eine andere Erklärung durch die zweite: βασιλεῖς, und durch die dritte: τύραννοι.

Daß Salomon es ist, der hier redend eingeführt wird, kann schon aus der Überschrift des Buches in der Septuaginta geschlossen werden. Sicherer ergibt es sich aus 7, 1 ff, wo die Person des Redenden durch Merkmale gekennzeichnet ist, die nur auf Salomon passen; vgl. besonders 9, 8 ff.

Dem Inhalte nach lassen sich im Buche der Weisheit drei Teile unterscheiden. Von Kap. 1 bis 5 wird das Leben im Glauben unter dem Gesichtspunkt der Vorteile empfohlen, die es dem Menschen bringt. Der Lohn für die Tugend ist die Weisheit (Kap. 1); diese erhebt den Gerechten über die Verfolgungen, welche die Welt aus frivoler Aufklärung über ihn bringt (Kap. 2). Wie viel glücklicher trotz der irdischen Leiden der Gerechte ist als der Sünder, zeigt das Endschicksal beider, nämlich ihr Tod und das ewige Gericht (Kap. 3 bis 4). Zu spät werden die Gottlosen ihre Verblendung einsehen (Kap. 5). Im zweiten Teil werden diese Betrachtungen besonders auf die Regierenden angewendet. Wegen ihrer großen Verantwortlichkeit steht ihnen ein strengeres Gericht bevor (6, 1—10); darum sollen sie sich um die Weisheit bemühen, die ausführlich gekennzeichnet wird (V. 11—27). Beispiel dieses Bestrebens ist Salomon (7, 1—12), an dem die Weisheit sich so herrlich geoffenbart hat (V. 13—21); er vermag deswegen auch ihr Wesen und ihre Wirkungen am besten zu schildern (7, 22 bis 8, 20) und gibt (8, 21 bis 9, 19) das Gebet als den Weg an, auf dem die Weisheit erlangt wird. Im dritten Teil unterzieht Salomon die gesamte Offenbarungsgeschichte, von dem Einzug ins Gelobte Land an, einer pragmatischen Betrachtung, worin die früheren Belehrungen und Ermahnungen ihre Bestätigung finden. Der Form nach ist diese Betrachtung die Fortsetzung des in Kap. 9 enthaltenen Gebetes und ist in eine Anrede an die Gottheit gekleidet. Dem Inhalte nach faßt sie die Geschichte Adams, Noes, Abrahams, Lots, Jakobs, Josephs, Moses' ins Auge (Kap. 10), erstreckt sich dann auf das verschiedene Schicksal Israels und Ägyptens beim Auszug (Kap. 11), richtet sich auf das Los der Chanaaniter (Kap. 12) und bei dieser Gelegenheit auf die Torheit und Verwerflichkeit des Götzendienstes überhaupt (Kap. 13—15), kehrt dann zur Geschichte der Israeliten in der Wüste zurück (Kap. 16) und wendet sich von neuem zur Betrachtung der ägyptischen Plagen, zunächst der Finsternis (Kap. 17), während welcher die Israeliten hellen Tag hatten (18, 1—9), dann der Tötung der Erstgeburt (18, 10—25), endlich des Durchzugs durch das Rote Meer und der Vernichtung des ägyptischen Heeres (Kap. 19). Das Ergebnis dieser ganzen Geschichtsbetrachtung ist die Bestätigung dessen, was Salomon zur Empfehlung der Weisheit vorgebracht: „Überall hast du, o Herr, dein Volk groß gemacht und verherrlicht; nie wandtest du dein Antlitz von ihm ab, zu jeder Zeit und an jedem Ort warst du sein Schutz!" (Kap. 19—20.)

Diese letzten Worte weisen auf die Zeitumstände hin, unter denen das Buch verfaßt sein muß, und erlauben in Verbindung mit dem gesamten Inhalt einen Schluß auf die Zeit, aus der das Buch stammt. — Feldmann, Zur Einheit des Buches der Weisheit: BZ 1909, 140.

327. Das Buch der Weisheit kann nicht von Salomon herrühren, sondern es stammt aus der Zeit, wo die Juden unter ägyptischer Herrschaft lebten. Vermutlich ist es in Ägypten selbst zur Zeit der Blüte Alexandriens geschrieben.

Es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß die Überschrift Σοφία Σαλομῶνος Salomon als Verfasser des Buches bezeichnen soll; sie will nur den Inhalt andeuten. Dagegen war in der älteren Zeit der Kirche die Meinung ganz gewöhnlich, das Buch sei eine Schrift Salomons; vgl. Tertull., De praescr. haer. 7 (*M.* 2, 20); Hippol., Adv. Iud. 9 (*M.* 10, 793); Epiph., Haer. 64,

54 (*M.* 41, 1160); Cypr., De mortal. 23 (*M.* 4, 598); Ambros., De parad. 12, 54 (*M.* 14, 301). Auch bei den Juden war diese Anschauung nicht selten. Allein schon der hl. Hieronymus widerlegt sie, indem er sagt: alius ψευδεπίγραφος (liber) qui Sapientia Salomonis inscribitur (Praef. in libr. Salom.: *M.* 28, 1242). Ihm folgt der hl. Augustinus (De civ. Dei 17, 20: *M.* 41, 554): Sapientia ut Salomonis dicatur, obtinuit consuetudo; non autem esse ipsius, non dubitant doctiores. Die Gründe hierfür sind leicht im Buche selbst zu finden. An der Stelle 4, 2 ist von den Kampfspielen die Rede, die erst Jahrhunderte nach Salomon und nur in der griechischen Welt vorkamen. Ferner steht 15, 14, daß das Volk Gottes zur Zeit der Abfassung unter feindlicher Gewalt war, was für die Zeit Salomons nicht richtig ist; dazu kommt die Erwähnung des Hades 11, 14; 16, 13, der Prytanen 13, 2, des Lethestromes 16, 11, die Bezeichnung des Mannas als ἀμβροσίας τροφῆς 19, 21. Das Buch ist also sicher auf dem Standpunkte griechischer Bildung geschrieben. Um nun die Autorschaft Salomons zu retten, haben manche Gelehrte behauptet, es sei aus Materialien entstanden, die Salomon hinterlassen habe. Für diese Vermutung aber kann nichts anderes angeführt werden, als daß manche Gedanken und Aussprüche im Buche der Weisheit mit denen in anerkannt salomonischen Schriften übereinstimmen. Allein wenn dies nicht daraus herzuleiten ist, daß die religiöse Wahrheit zu allen Zeiten die nämliche ist und den nämlichen Ausdruck fordert, so kann es auf die genaue Bekanntschaft mit den salomonischen Schriften zurückgeführt werden, die bei allen späteren Juden anzunehmen ist. Dabei sind die fraglichen Anklänge gar nicht so häufig, daß sie für mehr als Reminiszenzen gehalten werden müßten.

Die Anerkennung des rein griechischen Standpunktes, auf dem das Buch steht, hat frühzeitig die Meinung hervorgerufen, es rühre von Philo, dem bekannten hellenistischen Philosophen, her. Schon der hl. Hieronymus sagt: nonnulli scriptorum veterum hunc (librum) esse Iudaei Philonis affirmant (Praef. in libr. Sal.). Mit ihnen stimmen einzelne jüdische Schriftsteller überein, z. B. R. Gedaljah, R. Moses Nachman, R. Azarias de Rossi, und auch ältere katholische wie protestantische Gelehrte haben diese Ansicht wiederholt. Jetzt ist man aus äußeren und inneren Gründen längst zur Überzeugung gekommen, daß sie nicht haltbar ist. Nirgends steht das Buch der Weisheit in einem Verzeichnis der philonischen Schriften, und sowohl der Ideengehalt als die Sprachform unterscheiden es durchaus von den Schriften Philos. Eine Sondermeinung trägt das Muratorianische Fragment vor: Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Indes wurde mit Beifall die Ansicht Zahns aufgenommen, die Stelle beruhe auf einem Mißverständnis der griechischen Vorlage des Fragmentes, da diese in ihrer richtigen Gestalt das Buch dem Philo beilege (Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 101). — R. Gedaljah, Schalscheleth Haqqabala 104 (Biblioth. magna rabb. Bd 4); die Stelle, an der Gedaljah den Philo als Verfasser des Buches ansieht, steht auch bei J. A. Schmid, Das Buch der Weisheit, Wien 1858, 25 f; S. 24 ff handelt Schmid über Philo und andere angebliche Verfasser des Buches. Die Belegstellen von R. Moses Nachman und R. Azarias de Rossi siehe bei Raym. Martini, Pugio fidei 126 f.

Nach Abweisung solcher Hypothesen bleibt nichts anderes übrig, als die Vermutung aufzustellen, die sich aus der geschichtlichen Betrachtung des Inhalts ergeben muß. Es steht fest, daß das Buch aus der Zeitperiode stammt, da griechische Bildung bei den Juden die einheimische überwog. Dieser Zeitabschnitt

hat mit Alexander d. Gr. seinen Anfang genommen; wir wissen, daß das Judentum von Alexanders Einzug in Jerusalem bis zur Erneuerung durch die Machabäer, also etwa von 329 bis 170, materiell wie geistig unter griechischem Einfluß stand. Mit Ptolemäus Lagi erhielten die Juden neben Jerusalem einen neuen Mittelpunkt in Alexandrien und blieben vollständig unter ägyptischer Herrschaft bis 203. Mit Antiochus d. Gr. aber fiel die palästinensische Hälfte des Judentums den Seleuciden anheim, während die ägyptische den Ptolemäern verblieb. Unter den Ptolemäern waren die Juden lange Zeit sehr glücklich; von den Seleuciden aber begann schon Seleucus Philopator sie zu brandschatzen (2 Mach 3, 1 ff), und sein Nachfolger Antiochus Epiphanes wandte alles auf, um sie ihrem angestammten Glauben zu entfremden. Ähnlich scheinen eine Zeitlang auch die Ptolemäer gegen die Juden verfahren zu sein; wenigstens ist die im dritten Machabäerbuch erzählte Begebenheit schwerlich eine vereinzelte Episode in der Geschichte der ägyptischen Juden. Zweck dieser Verfolgungen war die Ausrottung des jüdischen Gesetzes und die Herstellung einer Staatsreligion; unterstützt wurden sie durch die Frivolität zahlreicher Juden, die sich an die Griechen anschlossen (1 Mach Kap. 1). Auf solche Zustände beziehen sich im Buche der Weisheit die Warnung vor dem Mißbrauch der königlichen Gewalt und die Ermahnung zum Festhalten am Glauben sowie der Hinweis auf die Bestrafung der augenblicklich herrschenden Partei, lauter Erörterungen, die nur zeitgeschichtliche Bedeutung haben können. Ob aber das Buch in Palästina oder in Ägypten entstanden ist, läßt sich hiermit noch nicht bestimmen. Doch legt die sehr ausführliche Betrachtung der Plagen in Ägypten den Gedanken nahe, daß die Schrift von einem Untertanen des ägyptischen Königs herrührt und sich auf die Zustände im ptolemäischen Reiche bezieht. Dazu kommt der andere Grund, daß der Inhalt des Buches offenbar auf die geistigen Zustände Rücksicht nimmt, die zu der angegebenen Zeit in Ägypten, zunächst in Alexandrien, herrschten. Die echte, von Gott herrührende Weisheit wird nach ihren Eigenschaften wie nach ihren Wirkungen der falschen, trügerischen Spekulation entgegengesetzt, die von Alexandrien aus in alle Welt verbreitet wurde. Diese mußte bei Abfassung des Buches schon einen großen Einfluß auf die Geister gewonnen haben, denn der Verfasser bedient sich der nämlichen Termini, in denen auch die alexandrinischen Philosophen ihre Lehren vortrugen, nur daß er sie in richtigem statt in heidnischem Sinne anwendet. Dies ist auf palästinensischem Boden nicht so leicht denkbar, weil dort das nationale Geistesleben vor Antiochus Epiphanes keine Beeinträchtigung erfuhr und später mehr durch rohe Gewalt niedergehalten als mit geistigen Waffen bekämpft wurde, während die Juden in Ägypten von Anfang an den Einflüssen fremdländischer Bildung ausgesetzt waren. Damit würde, in Ermanglung anderweitiger Nachrichten, der Ursprung des Buches ungefähr in die Zeit des Königs Ptolemäus Philopator zu verlegen sein. Bestätigt wird das so gewonnene Ergebnis durch die Sprachform, in der das Buch abgefaßt ist. — Eine der gegebenen Datierung widersprechende Meinung läßt das Buch der Weisheit später als den Prediger geschrieben sein (zwischen 100 und 50 v. Chr.).

328. Das Buch der Weisheit ist ursprünglich griechisch, und zwar in hellenistischer Sprachform, geschrieben.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß der Text des Buches ursprünglich griechisch gedacht und nicht aus einer anderweitigen Vorlage übertragen ist. Dies zeigt namentlich die überraschende Fülle des Ausdrucks, besonders

bei der Wahl von Synonymen, die sich durch das ganze Buch geltend macht; ferner der Reichtum an zusammengesetzten Wörtern, wie ἀδελφοκτόνος 10, 3; γενεσιουργός 13, 5; γηγενής 7, 1; κακότεχνος 1, 4; 15, 4; ὀλιγοχρόνιος 9, 5; ὁμοιοπαθής 7, 3; παντοδύναμος 7, 23; πανεπίσκοπος 7, 23; πρωτόπλαστος 7, 1; σπλαγχνοφάγος 12, 5; τεκνοφόνος 14, 23; ὑπέρμαχος 10, 20; endlich das sehr bemerkliche Streben nach Gleichklang und Reim, den der griechische Wortlaut möglich macht, wie ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε 1, 1; οὖς — θροῦς 1, 10; ἰδίας ἰδιότητος 2, 23; ἀδόλως — ἀφθόνως 7, 13; δίκαιος — δικαίως — καταδικάσαι 12, 15; ἀργά — ἔργα 14, 5; τηκτὸν εὔτηκτον 19, 21; προδοσία — προσδοκία 17, 12 f. — Über den griechischen Sprachcharakter des Buches s. Freudenthal in der Jewish Quarterly Review 1891, 722 ff.

Allerdings trägt die Sprache auch hebräisches Kolorit. Als hebraisierende Ausdrücke sind leicht erkenntlich: ἁπλότης καρδίας 1, 1; λογίζεσθαι εἴς τι 2, 16; ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς τινος 9, 9; υἱοὶ ἀνθρώπων 9, 6; αἰών für Welt 13, 9 u. a. Der Parallelismus der Glieder ist besonders in den beiden ersten Teilen kunstreich durchgeführt. Dadurch ist der Verfasser genötigt, die Sätze meist einfach durch καί, δέ, γάρ, ἀλλά zu verknüpfen, obwohl er des griechischen Periodenbaues vollkommen mächtig ist; siehe 12, 27; 13, 11—15. Allein diese Eigentümlichkeiten sind bei einem jüdischen Schriftsteller natürlich und beruhen auf den im 1. Tl § 68 angegebenen Gründen. Man hat sie wohl dem direkten Einfluß der Septuaginta zuschreiben wollen; allein daß dem Verfasser die alexandrinische Übersetzung bekannt gewesen sei, wird aus 2, 12 und 15, 10 verglichen mit Is 3, 10; 44, 20 LXX ohne Grund gefolgert; es liegt ebenso nahe, bei dem Übersetzer dieser Stellen die Bekanntschaft mit dem schon vorhandenen Buch der Weisheit anzunehmen.

Eine Anzahl von Ausdrücken, die Nachtigall (Das Buch der Weisheit usw., Halle 1799, 27 ff) auf unrichtige Übersetzung hebräischer Wörter zurückführen zu müssen glaubt (z. B. 16, 5 σκολιῶν = פְּתָלִים statt פְּתָחִים Dt 32, 33), ist aus dem rednerischen Schwung zu erklären, der das ganze Buch beherrscht und zumal im dritten Teil hervortritt.

329. Das Buch der Weisheit ist von Anfang an als kanonisch betrachtet worden.

Die Septuaginta, die sehr bald nach der Entstehung des Buches der Weisheit angefertigt wurde, zählt dieses bereits in ihrem Kanon, und es ist nicht zu bezweifeln, daß damit die ursprüngliche Ansicht des gesamten Judentums ausgedrückt ist. Es wäre sonst nicht zu erklären, warum die späteren Rabbinen nur von einem Ausschluß des Buches durch Esdras wissen, während sie an seinem salomonischen Ursprung festhalten (vgl. Raym. Martini, Pugio fidei 127). Im Neuen Testament wird das Buch der Weisheit direkt nicht zitiert, aber es finden sich in ihm in Ausdruck und Gedanken so viele Ähnlichkeiten mit dem alttestamentlichen Buche, daß dessen Verwendung durch die neutestamentlichen Schriftsteller nicht geleugnet werden kann; vgl. z. B. Röm 1, 18—23 mit Weish 13, 1—9 (mehr darüber bei Knabenbauer, Commentarius in librum Sapientiae, Parisiis 1910, 14 ff). In der christlichen Kirche galt das Buch von Anfang an als kanonisch. Zeugen dafür sind die altlateinische Übersetzung und der vielfältige Gebrauch bei den christlichen Schriftstellern, z. B. Clem. Rom., Ep. ad Cor. 27 (*M.* 1, 268); Clem. Alex., Strom. 4, 16; 6, 11 14 15 (*M.* 8, 1309; 9, 313 332 334); Orig., Contra Cels. 3, 72

(*M.* 11, 1013); In Ex. hom. 6, 1 (*M.* 12, 332); Method., Conviv. 1, 3 (*M.* 18, 44). Weitere Stellen zitiert Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III, 4. Aufl., Leipzig 1909, 508 ff. Vgl. auch 1. Tl § 33.

330. Das Buch der Weisheit enthält nichts, wodurch sein inspirierter Ursprung zweifelhaft werden könnte. Es lassen sich weder geschichtliche Unrichtigkeiten noch philosophische Irrtümer darin nachweisen, die einen Zweifel rechtfertigen könnten.

Schon seit Calvin schreibt sich das Bestreben her, im Buche der Weisheit geschichtliche Unrichtigkeiten nachzuweisen und so die Entstehung des Buches als rein menschlich hinzustellen. Als erste Unrichtigkeit wird bezeichnet, daß Abraham nach 10, 5 zur Zeit des Turmbaues zu Babel gelebt haben soll. Nun ist allerdings der Ausdruck ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας ἐθνῶν συγχυθέντων auf die Zusammenrottung der Menschheit bei Babel zu beziehen; allein die Auserwählung Abrahams (εὗρεν τὸν δίκαιον) ist damit in logischen, nicht in zeitlichen Zusammenhang gebracht: die Völkerzerstreuung war die Ursache, daß Gottes Weisheit zur Erhaltung des Glaubens einen andern Weg einschlug als vorher. Was weiter V. 7 über die zur Zeit des Verfassers sichtbaren Folgen der Katastrophe von Sodom berichtet wird, entspricht bei richtiger Exegese Gn 19, 24; daß die noch heute gezeigte Salzsäule am Ufer des Toten Meeres die ehemalige Gattin Lots sei, sagt der Verfasser nicht, sondern nur, daß sie an sie erinnere (μνημεῖον). Von Joseph steht 10, 14, er habe die σκῆπτρα βασιλείας empfangen; auch dies ist nach Gn 45, 8 vollkommen richtig. Daß aber die Israeliten 10, 15 λαὸς ὅσιος und σπέρμα ἄμεμπτον heißen, widersprüche freilich den Tatsachen, wenn darunter der sittliche Zustand des Volkes verstanden sein sollte; allein nach Gottes Bestimmung sind dies die Epitheta, die dem Volke Israel seiner Bestimmung nach zukommen (Ex 19, 6; vgl. Röm 11, 16), zumal da ἄμεμπτος „frei vom Makel des Götzendienstes" bedeutet. Die Beschreibung der ägyptischen Abgötterei 11, 16 ist ganz richtig, besonders auch, insofern sie als λογισμῶν ἀσυνέτων ἀδικία dargestellt wird. 12, 4—6 ist eine Schilderung des greulichen chanaanitischen Götzendienstes; dabei ist wegen der poetischen Ausdrucksweise nicht ersichtlich, ob vom Anthropophagismus bei den Opfern die Rede ist. Wäre er wirklich vorgekommen, so ließe er sich begreifen, wenn man bedenkt, daß sich ein ähnlicher Greuel auch noch in der französischen Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts ereignet hat. Auch darin ist keine Schwierigkeit zu sehen, daß V. 14 f als Ursache des Götzendienstes unter andern der Kultus der Verstorbenen erwähnt wird; denn dieser ist praktisch oft nichts anderes als Menschenvergötterung. Die Angabe, daß die Ägypter durch die Bisse der Heuschrecken und Bremsen getötet worden seien (16, 9), ist durchaus nicht unglaublich, wenn auch diese Tatsache Ex 8, 24; 10, 14 nicht berichtet wird. Ebensowenig liegt eine Unwahrscheinlichkeit in der Mitteilung 16, 18, daß die Tiere der ägyptischen Plagen durch Feuer nicht vernichtet worden seien; denn es ist hier auf den in der Heiligen Schrift sonst nicht berichteten Versuch hingewiesen, sich der lästigen Tiere durch Verbrennen zu entledigen. Daß es neben der Erzählung im Buche Exodus über die ägyptischen Plagen eine mündliche Tradition gab, ist auch anderswoher bekannt. Sehr wohl glaublich ist, daß die Ägypter in ihrer Todesangst von Gespenstern geschreckt wurden (17, 3), auch wenn diese bloß Ausgeburten ihrer Phantasie waren (ἐνδάλμασιν ἐκταρασσόμενοι, „durch Trugbilder wurden sie sehr beunruhigt"). Stellen endlich wie

19, 19 f sind durch verständige Exegese hinreichend aufgeklärt, um die Zweifel an der Richtigkeit des darin Ausgesagten abzutun. Alles in allem bleibt somit die Behauptung, der Verfasser habe im letzten Teile der Schrift die historische Treue seinem dogmatischen Interesse geopfert, unerwiesen. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht, im Buche der Weisheit seien an die Stelle der Erzählung oder der Erwähnung von historischen Vorgängen midraschhaltige (legendenhafte) Elemente getreten. — Über den Tierdienst in Ägypten s. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, 90 ff; über 14, 15 ff vgl. KL 5, 821.

Protestantischerseits ist der inspirierte Charakter des Buches auch deswegen geleugnet worden, weil in ihm Lehren der alexandrinischen Philosophie vorgetragen sein sollen. Ein solcher Grund muß als ganz unerheblich in dem Falle erscheinen, wenn die Philosophen der alexandrinischen Schule Lehren vertraten, die auch Inhalt der Offenbarung sind, z. B. daß Tugend und echte Weisheit nicht voneinander zu trennen sind (1, 4), daß zur Erlangung der Weisheit als göttlicher Gnade das Verlangen nach ihr erforderlich ist (6, 17; 7, 7), daß die selige Unsterblichkeit der Lohn irdischer Tugend ist (3, 1 ff u. ö.).

In allen andern Fällen beruht die fragliche Leugnung auf irriger Ausdeutung der betreffenden Stellen. Der Sündenfall, von dem 10, 1 2 in Verbindung mit lauter geschichtlichen Tatsachen die Rede ist, und die Erfahrung, daß die Klügeleien der Sterblichen trügerisch sind, weil die Klarheit des Geistes unter dem hemmenden Einfluß des verweslichen Leibes leidet, sind von dem Gedanken Philos, daß der Sündenfall in der Vereinigung des unbefleckten Geistes mit der Materie bestehe, sehr weit entfernt. Noch willkürlicher ist die Auslegung, wenn im Buche der Weisheit selbständige Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, wie sie die alexandrinische Philosophie lehrte, gefunden werden. In der Stelle 13, 1 ist ὁ ὤν mit ὁ τεχνίτης ebenso parallel wie τὰ ὁρώμενα ἀγαθά mit τὰ ἔργα; es kann also nur Gott als der Weltschöpfer bezeichnet und nicht ein Demiurg neben ihm gedacht sein. Nach 13, 1 gewinnt man durch die Betrachtung der Welt die Erkenntnis Gottes, nicht die des Demiurgen, der nach alexandrinischer Lehre sich in der Welt offenbart. Am meisten ist zu betonen, daß die göttliche Weisheit nicht als Mittelwesen auftritt, obschon sie als γένεσις und τεχνῖτις des Weltalls erscheint (7, 12 21; 8, 6) und neben Gott thront (9, 9). Auch wenn das „Wort Gottes", ὁ λόγος (9, 1; 18, 15), τὸ ῥῆμα (16, 26), im Buche der Weisheit wie etwas selbständig Handelndes betrachtet wird, so könnte dies dichterischer Personifikation zugeschrieben werden, ohne daß noch Philos Engellehre herbeigezogen werden müßte; dem παντοδύναμος λόγος 18, 15 entspricht 11, 18 die παντοδύναμος χείρ. Eine ähnliche dichterische Personifikation ist zunächst auch da anzunehmen, wo die Weisheit wie ein selbständiges Wesen gefaßt wird, besonders 7, 7 bis 8, 6. Allein mit dieser Personifikation eröffnet sich in der dem Buche zu Grunde liegenden Anschauung doch ein Fortschritt, der mit Bezug auf die fragliche Behauptung nicht übersehen werden darf. Es läßt sich nämlich nicht leugnen, daß im Buche der Weisheit noch viel bestimmter als in den Sprichwörtern der Begriff der göttlichen Weisheit von dem der bloß menschlichen unterschieden wird, und daß der göttlichen Weisheit Eigenschaften und Wirkungen beigelegt werden, durch die sie einerseits als wesenhaft göttlich (7, 22 25 29), anderseits als Person erscheint (7, 12 21 27; 8, 3 4). Daher wird auch in den Betrachtungen des dritten Teils von Kap. 11 an der Begriff der Weisheit einfach mit dem Gottesbegriff vertauscht. Dies ist ein Fortschritt, der nicht auf Spekulation, sondern auf tieferer Erfassung und deutlicherer Dar-

legung der Offenbarungslehren beruht. Gegenüber der im Neuen Testament klar vorgetragenen Lehre über die heilige Dreifaltigkeit ist hier schon die Gewißheit von der Mehrpersönlichkeit und Wesenseinheit Gottes ausgesprochen.. Die alexandrinische Lehre von einem aus Gott emanierten Logos ist hiervon weit verschieden und bietet keinerlei Berührungspunkte damit dar. — Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos usw. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, Münster 1908; Derſ., Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Krebs, Der Logos als Heiland.

Ähnlich verhält es sich mit der Behauptung, der Verfasser des Buches habe sich platonische Ideen angeeignet. Stellen wie 1, 7 und 9, 15 fügen sich durchaus in die frühere alttestamentliche Offenbarung. 8, 19 20 klingt nicht die platonische Lehre von der Präexistenz der Seele durch, denn es ist zu übersetzen: „Ich gelangte durch die Tugend (μᾶλλον ἀγαθὸς ὤν) zu einem unbefleckten Körper", d. h. ich verschaffte mir einen solchen (vgl. Weish 15, 5; Spr 14, 15; Dn 4, 33 Theod.). Ebensowenig sind die vier Kardinaltugenden 8, 7 ein Beweis für die Abhängigkeit des Verfassers von Plato; die Kenntnis der sittlichen Natur des Menschen muß immer zu dieser Einteilung führen. Daß die theologische Anschauung im Buche der Weisheit sich bestimmt von der alexandrinischen Spekulation unterscheidet, zeigen Stellen wie 2, 23—25; 3, 7 18, deren Inhalt sich absolut nicht in das Lehrsystem der alexandrinischen Philosophie hineinfügen läßt, sowie auch der Gegensatz zwischen ψυχή und σῶμα statt der alexandrinischen Trichotomie. Einzig das ist zuzugestehen, daß die griechische Philosophie der späteren Zeit nicht ohne Einfluß auf den griechischen Ausdruck im Buche der Weisheit geblieben ist. Außer dem, was schon § 327 bemerkt ist, beweisen dies die ἄμορφος ὕλη 11, 18 und die Epitheta der Weisheit 7, 22 ff; auch das dialektische Verfahren 13, 1 ff kann hier herangezogen werden. Wenn sich aber all das bei einem in Alexandrien lebenden Juden schon von selbst versteht, so kommt noch hinzu, daß der Verfasser zur Widerlegung der in dieser Ausdrucksweise vorgetragenen Irrtümer schrieb und sich der nämlichen Terminologie bediente, um diese auf ihren rechten Wert zurückzuführen. — Platonische Ideen fand im Buche der Weisheit vor allem Eichhorn, Einleitung in die apokryphen Schriften des Alten Testaments, Leipzig 1795. Vgl. dazu Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit 5. In der Schrift von Heinisch ist alles enthalten, was zur Beurteilung der angeblichen Abhängigkeit unseres Buches von der griechischen Philosophie dient. Cornely-Zorell, Commentarius in librum Sapientiae, Parisiis 1910. Über 8, 19 20 siehe Heinisch in der BZ 1911, 130.

331. Der Text des Buches der Weisheit hat alle Schicksale der Septuaginta geteilt, weil er mit dieser von Anfang an verbunden war. Die kritischen Versuche zur Wiederherstellung mancher Verderbnisse haben noch zu keinem allgemein anerkannten Resultat geführt. Hilfsmittel zur Verbesserung bieten außer den ältesten Handschriften hauptsächlich die altlateinische und die armenische Übersetzung.

Die lateinische Übersetzung in der Vulgata ist ein Teil der altlateinischen, die der hl. Hieronymus unberührt gelassen hat. Sie ist wörtlich und genau, allein von dem allgemeinen Schicksal der Vetus Latina nicht verschont geblieben. Ihr Text bietet der Kritik eines der wichtigsten Hilfsmittel und ist dem handschriftlichen griechischen unbedingt vorzuziehen. Die armenische Übersetzung

ist sehr wörtlich und einfach; sie deckt sich im Umfang mit Cod. B. Die Veränderungen, die sie erlitten hat, sind teils schiefe, selten falsche Übertragungen und Auslassungen in geringer Zahl, teils Übersetzungsfreiheiten, gelegentlich auch Eigentümlichkeiten, die in der Vorlage begründet sein dürften. Oft stimmt sie allein mit ℵ (S) oder mit A oder mit B; im allgemeinen geht sie mit A, teilt aber eine Anzahl Sonderlesarten dieser Handschrift nicht. Sie stellt somit einen selbständigen Text dar, bleibt jedoch an kritischem Wert hinter der Vulgata zurück. 1, 16 ist die in der Komplutenser Polyglottenbibel und in der Sixtinischen Vulgataausgabe enthaltene zweite Vershälfte: iniustitia autem mortis est acquisitio, sicherlich ursprünglich (mehr in den Notationes von Lucas Brugensis). Über 2, 7 ἔαρος statt ἀέρος siehe Cornely zu der Stelle. 2, 8 ist aus der Vulgata beizubehalten: nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra; 3, 9 fügen einige hinzu: καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, Pesh. וסוערנה על חסידי. 6, 1 *om.* melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis; 6, 23 *om.* diligite lumen sapientiae omnes qui praeestis populis; 8, 11 *om.* et facies principum mirabuntur me; 9, 19 *om.* (nam per sapientiam sanati sunt,) quicumque placuerunt tibi a principio. — Feldmann, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, Freiburg 1902.

8. Der Ekklesiastikus Jesus', des Sohnes Sirachs.

332. Der Ekklesiastikus ist ein nach Art des salomonischen Spruchbuches aus einzelnen Sprüchen und zusammenhängenden Abhandlungen komponiertes Lehrbuch, in dem die Weisheit hauptsächlich in ihrer Anwendung auf die einzelnen Vorkommnisse des menschlichen Lebens gelehrt und anempfohlen wird.

Der Name Ecclesiasticus (sc. liber) ist bis jetzt (abgesehen von der Überschrift Ἐκκλησιαστικός der unechten Vorrede und des Buches im Cod. Vatic. 346 = Holmes-Parsons 248 sowie bei Photius, Bibl. cod. CIX: *M.* 103, 384) nur in der lateinischen Kirche gefunden und demgemäß von einem kirchlichen Buche katexochen zu verstehen. Die Benennung rührt daher, daß das Buch, wie der 39. Festbrief des hl. Athanasius bezeugt, bei den Vorlesungen in der Kirche besonders häufig gebraucht wurde. Bei den Juden führte es nach dem Zeugnis des hl. Hieronymus den Namen Sprüche (Parabolae) wie das salomonische Buch. In der griechischen Übersetzung heißt es nach seinem Verfasser und zum Unterschied von dem Buche der Weisheit Σοφία Σειράχ, Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, und danach findet sich im Syrischen u. a. חכמתא דברסירא. — Athan., Ep. fest. 11, 5 (*M.* 26, 1407). Hier., Praef. in libr. Sal. (*M.* 28, 1242).

In dem bunten Gewebe von kurzen und längeren Aussprüchen, die den Inhalt des Buches bilden, lassen sich vor allem zwei Abschnitte unterscheiden. Der erste, Kap. 2 bis 42, 14, ist eine Spruchsammlung im engeren Sinne, der zweite, Kap. 44 bis 50, 23, eine geschichtliche Betrachtung über die großen Männer, durch welche Gott sich unter den Israeliten verherrlicht hat. Beide sind verbunden durch eine herrliche Schilderung der Größe Gottes in der Natur: 42, 15 bis Kap. 43. Der erste Teil enthält, ähnlich wie das salomonische Spruchbuch, Kap. 1 eine Einleitung über das Wesen und den Wert der Weisheit sowie über die Mittel, sie zu erlangen. Der zweite Teil hat nach einem Schlußwort (50, 24—31) als Anhang in Kap. 51 ein Dankgebet für Befreiung aus Gefahren und für das Geschenk der Weisheit. Im

ersten Abschnitt sind die einzelnen Teile vielfach nach der Verwandtschaft des Inhaltes gruppiert. So enthält Kap. 2 Ermahnungen zur Geduld und zum Gottvertrauen, 3, 1—18 zur Pietät gegen die Eltern, V. 19—26 zur Demut, V. 27—34 zur Einfalt, 4, 1—11 zum Mitleid mit den Armen, V. 23—36 Belehrungen über die rechte Scham, 5, 1—10 Warnung vor gefährlicher Sicherheit, V. 11—18 vor Doppelzüngigkeit, 6, 1—17 Belehrungen über die Freundschaft, 7, 1 bis Kap. 8 über die richtige Wertschätzung aller Arten von Personen, 9, 1—13 über den Umgang mit Frauen, V. 14—25 mit andern Personen, Kap. 10 Warnung vor Stolz und Übermut, Kap. 11 Lebensregeln mancher Art, 12, 1—9 Ermahnungen zur Vorsicht im Wohltun und 12, 10 bis Kap. 13 im Umgang, 14, 1—21 Belehrungen über das Glück eines guten Gewissens und verständigen Gütergebrauchs, 15, 12—22 über die menschliche Verantwortung bei der Sünde, 16, 1—6 über Kindersegen, V. 7—31 über Gottes Walten in der Welt und 17, 1 bis 18, 14 unter den Menschen, V. 15—18 Ermahnung zur Nachahmung Gottes den Menschen gegenüber, 18, 19 bis Kap. 19 Warnungen vor Übereilung, Kap. 20 Ermahnung zur Klugheit, 21, 1—15 Warnung vor der Sünde, 21, 16 bis 22, 23 Schilderung des Weisen und des Toren, V. 24 bis 33 Ermahnungen zur schuldigen Rücksicht auf einen Freund, 23, 1—6 Gebet um Schutz vor der Sünde, V. 7—20 Warnung vor Schwören und Lästern, V. 21—38 vor der Wollust, 25, 1—16 Darlegung dessen, was Lob und was Tadel verdient, V. 17—36 Schilderung der Weiberbosheit, 26, 1—24 Vergleichung zwischen den guten und den bösen Frauen, 26, 25 bis 27, 5 Gefahren des Handelsstandes, V. 6—33 Regeln über den Umgang mit Menschen, 28, 1—9 Warnung vor Rache, V. 10—30 vor Unfrieden und unbedachter Rede, 29, 1—18 gute Lehren über Almosen, V. 19—27 über Bürgschaft, V. 28—35 über Genügsamkeit, 30, 1—13 über Kinderzucht, V. 14—27 über Erhaltung der Gesundheit, 31, 1—11 über das Verlangen nach zeitlichen Gütern, 31, 12 bis 32, 14 über Mäßigkeit und Wohlanstand bei Tisch und in Gesellschaft, 32, 15 bis Kap. 33 verschiedene Lebensregeln, 34, 1—8 Warnung vor Aberglauben, V. 9—16 Nutzen der Anfechtung, 34, 17 bis Kap. 35 wahre Frömmigkeit und echter Gottesdienst, 36, 1—19 Gebet um Befreiung Israels, V. 20 bis 28 Segen einer guten Gattin, 37, 1—11 Ermahnungen zur Vorsicht bei Auswahl von Freunden, V. 12—31 bei Ratschlägen und Beratungen, 37, 32 bis 38, 15 bei Erhaltung der Gesundheit, V. 16—24 Pflichten bei Sterbefällen, 38, 25 bis 39, 15 Achtung vor Wissenschaft und Kunst, 39, 16—41 begeistertes Lob Gottes, Kap. 40 Belehrung über die Mühseligkeit des menschlichen Lebens und die rechte Unterscheidung der Dinge, 41, 1—18 über den Tod und seine Folgen, 41, 19 bis 42, 5 über wahre und falsche Scham, endlich V. 6—14 über Vorsicht bei der Behandlung ungeratener Töchter und Frauen.

Zwischen diese Sprüche sind (außer Kap. 1) 4, 12—22; 6, 18—37; 14, 22 bis 15, 11; Kap. 24 und später (51, 18—38) zusammenhängende Belehrungen über die Weisheit eingeschoben, in denen die menschliche als Ausfluß der göttlichen Weisheit und diese nicht bloß als immanente Eigenschaft, sondern auch als wesenhafte Person erscheint, ganz wie bei Salomon und im Buche der Weisheit (s. § 312).

Die zweite Hauptabteilung führt nach einer allgemeinen Betrachtung 44, 1 bis 15 die folgenden Helden der Offenbarungsgeschichte vor: Henoch 44, 16, Noe V. 17—19, Abraham V. 20—27; Moses 45, 1—6, Aaron V. 7—27, Phinees V. 28—31; Josue 46, 1—10, Caleb V. 11—12, die Richter V. 13—15, Samuel V. 16—23; Nathan 47, 1, David V. 2—13, Salomon V. 14—31;

Elias 48, 1—12, Elisäus V. 13—18, Ezechias V. 19—25, Isaias V. 25—28, Josias 49, 1—8, Jeremias V. 8—9, Ezechiel V. 10—11, die zwölf Propheten V. 12, Zorobabel V. 13, Jesus ben Josedec V. 14, Nehemias V. 15, Henoch V. 16, Joseph V. 17—18, Seth, Sem, Adam V. 19; besonders aber Simon, Onias' Sohn, 50, 1—23. Den Schluß des Ganzen bildet vor dem Dankgebet Kap. 51 noch eine Erwähnung der Zeitlage 50, 24—28, sowie V. 29 bis 31 die Unterschrift des Verfassers. (Zählung nach der Vulgata.)

Charakteristisch für die zusammenhängende Gruppierung des Inhalts sind auch die Überschriften, die der griechische Text bei manchen Abschnitten trägt: 18, 30 Ἐγκράτεια ψυχῆς, Selbstbeherrschung; 20, 27 Λόγοι παραβολῶν, Sprüche; 23, 7 Παιδεία στόματος, Unterricht für den Mund; 24, 1 Αἴνεσις σοφίας, Lob der Weisheit; 30, 1 Περὶ τέκνων, Von den Kindern; 30, 14 Περὶ ὑγιείας, Von der Gesundheit; 30, 16 Περὶ βρωμάτων, Von den Speisen; 35 [32], 1 Περὶ ἡγουμένων, Von den Gastmeistern; 30, 33 [33, 25] Περὶ δούλων, Von den Sklaven; 44, 1 Πατέρων ὕμνος, Loblied auf die Väter; 51, 1 Προσευχὴ Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ, Dankgebet Jesus', des Sohnes Sirachs.

333. Der Ekklesiastikus ist ursprünglich hebräisch geschrieben, war aber bis vor kurzem nur in Übersetzung erhalten. Die Stelle des Originals mußten zwei Übersetzungen vertreten, die griechische, aus der die meisten andern geflossen sind, und die syrische.

Der hebräische Urtext des Buches war, weil es die Juden aus dem Kanon ausgeschlossen hatten, verloren gegangen, bis in neuerer Zeit ungefähr zwei Drittel davon wiedergefunden wurden. Die Veröffentlichungen des hebräischen Textes begannen im Jahre 1896. Er ist handschriftlich in vier Fragmenten erhalten, die einer späteren Zeit angehören als der älteste masoretische Kodex. Die Sprache ist klassisch hebräisch, bietet aber in lexikalischer Beziehung manches Neue. Die griechische Übersetzung ist aus dem Hebräischen angefertigt. Dies sagt ihr Urheber, der Enkel des Verfassers des Buches, in seiner Vorrede ausdrücklich; es wird auch durch den Charakter der Übersetzung und vor allem durch den jetzt bekannten hebräischen Text bestätigt. Die syrische Übersetzung stammt gleichfalls aus dem Hebräischen. — Aus der griechischen Übersetzung sind geflossen: die altlateinische, die koptische, die syro-hexaplarische, die äthiopische und zwei armenische Übersetzungen. Die altlateinische ist in der gewöhnlichen Ausgabe der Vulgata enthalten und hat durch den hl. Hieronymus keine Überarbeitung erfahren; auf sie paßt daher alles, was im 1. Tl § 147 über die altlateinische Übersetzung gesagt ist. Das griechische Original ist in ihr noch sehr kenntlich durch die vielen aus ihm beibehaltenen Worte, wie cataclysmus 39, 28, in eremo 13, 23, phantasia 34, 6, poderes 27, 9, eucharis 6, 5, acediari 6, 26, apostatare 10, 14, agonizari 4, 33, baptizare 34, 30, thesaurizare 3, 5 (vgl. 1 Tl § 147); durch griechische Verbindungen, wie digna continentis animae 26, 20, induit eum stolam 45, 9; auch durch Mißgriffe (nach einem Vergleich des lateinischen Textes mit dem griechischen bei Swete), wie 6, 18 ἐπίλεξαι, excipe (ἐπίδεξαι), 22, 31 φίλον σκεπάσαι, amicum salutare (ἀσπάσασθαι), 24, 21 ὡς λιβάνου ἀτμίς, quasi Libanus non incisus (ὡς λίβανος ἄτομος), 39, 16 ὡς διχομηνία, ut furore (δυσμηνίᾳ), 51, 13 ἱκετίαν, habitationem (οἰκετείαν). — Über die Auffindung des hebräischen Textes siehe das betreffende in § 337 angeführte Werk von Peters (1902) S. 3* ff. Ausführlicheres über die Übersetzungen bietet die ebendort zu nennende Literatur.

334. Verfasser des Ekklesiastikus ist Jesus, der Sohn Sirachs, der in der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts lebte.

Als Verfasser des Buches nennt der Prolog Jesus. Nähere, aber nicht übereinstimmende genealogische Angaben liegen vor im griechischen und hebräischen Text an der Stelle 50, 27, in zwei Unterschriften zum ganzen Buche im hebräischen und syrischen Text und in einer Unterschrift der griechischen Übersetzung. Danach lautet, kritisch untersucht, der volle Name: Jesus, der Sohn Eleazars, der Sohn Sirachs. In den jüdischen Quellen heißt daher der Verfasser gewöhnlich בן סירא. Seine Heimat war Jerusalem (Ἱεροσολυμείτης, 50, 27). Über seine Verhältnisse ist nichts bekannt; denn was da und dort in jüdischen und christlichen Schriften von ihm erzählt wird, beruht auf haltloser Vermutung. Dagegen läßt sich die Zeit seines Lebens sowie der Abfassung des Buches mit einiger Sicherheit berechnen. Die Reihe der großen Männer, die im zweiten Teil des Buches vorgeführt werden, endigt auffälligerweise mit dem Hohenpriester Simon ben Onias, und dessen Beschreibung 50, 1—23 liefert die Gewißheit, daß der Verfasser ihn mit Augen gesehen hat. Nun aber gibt es zwei Hohepriester namens Simon, und beide sind Söhne eines Onias; der erste regierte 310—291, der andere 219—199, so daß also eine Ungewißheit zwischen zwei fast hundert Jahre auseinander liegenden Daten bestehen bleibt. Diese läßt sich durch den Zeitpunkt heben, den die Vorrede für die Übersetzung angibt. Nach gewöhnlicher Erfahrung zu rechnen, ist die Übersetzung etwa 50 Jahre später als die Abfassung anzusetzen. Der Enkel des Verfassers kam aber „im 38. Jahre unter dem König Euergetes" (ἐν τῷ ὀγδοῷ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως) nach Ägypten. Hierbei kann „im 38. Jahr" nur von der Regierungszeit, nicht von dem Lebensalter des Königs, und am allerwenigsten von der Lebenszeit des Übersetzers verstanden werden; denn nirgendwo im Alten Testament sind so die Lebensjahre jemands ausgedrückt, und es ist hier auch kein Grund zur Anführung der Lebensjahre vorhanden. Überdies kann sich ἐπί nicht auf die Regierungszeit eines bereits verstorbenen Königs beziehen. Demnach ist die Wahl unter den beiden Ptolemäern mit dem Namen Euergetes leicht. Der frühere, Ptolemäus III., regierte nur 25 Jahre (247—222), kann also nicht gemeint sein. Mithin ist an den späteren Ptolemäus VII. Physkon zu denken, dessen Regierungszeit, vom Anfang seiner Mitherrschaft mit Ptolemäus VI. Philometor (170) gezählt, (bis 117) über 38 Jahre hinausging. Das 38. Jahr selbst ist daher 132 v. Chr. 50 Jahre hinaufgerechnet, gibt 182 v. Chr., und wer in dieser Zeit im Mannesalter stand, konnte gewiß Simon II., des Onias Sohn, noch in seinen heiligen Verrichtungen gesehen haben. Die Abfassung des Buches ist somit etwa um 190—180 v. Chr. anzusetzen, die Übertragung ins Griechische um 130. Von der Person des Übersetzers ist außer dem Erwähnten gar nichts bekannt, es müßte denn die unechte Vorrede recht haben, die ihn ebenfalls Jesus und seinen Vater wieder Sirach nennt.

Mit dieser Zeitberechnung harmoniert auch die Angabe des hl. Hieronymus, auf den Hohenpriester Eleazar, den Zeitgenossen von Ptolemäus Philadelphus, sei gefolgt alter Onias, cui successit Simon, quo regente populum Iesus filius Sirach scripsit librum qui graece παναρετός appellatur, et plerisque Salomonis falso dicitur. Cui successit in pontificatum alius Onias, quo tempore Antiochus Iudaeos diis gentium immolare cogebat (Comm. in Dan. 9, 24: *M.* 25, 545). Nach der Vorrede war zu der Zeit des Übersetzers „das Gesetz

und die Propheten und die übrigen Bücher", also das gesamte Alte Testament, ins Griechische übertragen, so daß damit eine verhältnismäßig späte Periode als Abfassungszeit für den Ekklesiastikus bezeichnet ist. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Stellung des Buches im griechischen Kanon; sein Platz nach dem Buche der Weisheit deutet darauf hin, daß wenigstens die Übersetzung erst nach diesem Buche bekannt wurde und zu kanonischem Ansehen gelangte.

Die versuchte Bestimmung der Entstehungszeit des Buches (ca 190—180 v. Chr.) ist nicht unangefochten. Einige verlegen es in die Zeit des Hohenpriesters Simon I., ca 290. Vgl. darüber Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, 255 ff; Ryssel bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 233 ff; Peters, Ekklesiastes und Ekklesiastikus: BZ 1903, 47 129.

335. Der Ekklesiastikus ist schon in der vorchristlichen Synagoge als kanonisch verehrt und als solcher von Anfang an in der Kirche anerkannt worden.

Die Juden schlossen zwar das Buch des Jesus Sirach aus ihrem Kanon aus; nichtsdestoweniger aber verehrten sie es sehr und zitierten es häufig in ihren Schriften. Insbesondere werden Zitate aus ihm auch mit der Formel שנאמר (sicut dictum est) eingeleitet, die nur bei kanonischen Schriften üblich war. Der Gebrauch des Buches bei den Juden reicht noch in das erste christliche Jahrhundert zurück, nämlich in den „Sprüchen der Väter", dem ältesten Bestandteil der rabbinischen Literatur. Das Ansehen des Ekklesiastikus zeigt sich insbesondere auch darin, daß noch in späterer Zeit Spruchsammlungen unter dem Namen Ben Sira verfaßt und veröffentlicht wurden. Vgl. Drusius, Proverbia Ben Sirae etc. in latinam linguam conversa scholiisque aut potius commentario illustrata, Franekerae 1597. R. David Ganz sagt in seinem Geschichtswerk „Sproß Davids" 1592 (צמח דויד): כפר בן סירא אשר ידעת שאיננו נדחה מחכמינו, „das Buch des Ben Sira, das, wie du weißt, von unsern Weisen nicht verworfen ist". Die Stellen aus dem Ekklesiastikus, die sich im Talmud und in der rabbinischen Literatur finden, sind zusammengestellt bei Cowley and Neubauer, The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus, Oxford 1897, XIX ff; s. auch X f. Über die Benützung des Buches durch neutestamentliche Autoren und christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte vgl. z. B. Lk 6, 3 5 . . . καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου mit Ekkli 4, 10 καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου; Hebr 11, 5 mit Ekkli 44, 16; Ep. Barn. 19 am Schluß (*M.* 2, 780); Cypr., De mortal. 9 (*M.* 4, 588); De opere et eleem. 2 (*M.* 4, 603); Clem. Alex., Strom. 2, 5 (*M.* 8, 960); Orig., Comm. in Matth. 12, 22 (*M.* 13, 1033); Epiph., Haer. 42 (*M.* 41, 768); Hilar., In Ps. 140, 5 (*M.* 9, 826 f); Hier., Comm. in Js. 65, 17 f (*M.* 24, 644); Cyr. Hier., Catech. 13, 8 (*M.* 33, 784); Ephr., Par. 29 (Op. gr. II, Romae 1743, 118). — Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes 31 ff.

336. Der kanonische Charakter des Ekklesiastikus kann aus inneren Gründen nicht in Frage gestellt werden.

Die Gründe zur Bestreitung des kanonischen Charakters sind bei den Juden bloß äußere gewesen. In neuerer Zeit ist behauptet worden (z. B. von Gfrörer und Dähne), der Verfasser sei abhängig von griechischer Philosophie und treibe eine der Heiligen Schrift widersprechende Spekulation nach Art der alexandrinischen Philosophen. Diese Ansicht ist falsch; das Buch bewegt sich

vollständig im alttestamentlichen Ideenkreise. Sachliche Schwierigkeiten hat die Exegese zu erörtern. An der Stelle 17, 17 z. B. entspricht dem griechischen Text am meisten jene Erklärung, nach der alle Völker außer Israel von einem Engel, Israel aber von Gott geleitet wird; doch ist auch die Auffassung der Vulgata (17, 14 f) haltbar, wonach unter ἡγούμενος ein menschlicher König zu verstehen ist (in unamquamque gentem praeposuit rectorem, et pars Dei Israel facta est manifesta). Nach 44, 16 ist Henoch ein ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς, d. h. eine Aufforderung zur Sinnesänderung für die Menschen. Diese Übersetzung ist eine sinngemäße Deutung des hebräischen Textes, nach dem Henoch „ein Hinweis auf die richtige Einsicht für die Menschen aller Zeiten" war. Die Vulgata gibt die Stelle interpretierend im Sinne der damaligen theologischen Auffassung über Henoch wieder: Enoch ... translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. 11, 14 „Gutes und Schlimmes, Leben und Tod, Armut und Reichtum kommen von dem Herrn" ist ein vollständig einwandfreier Gedanke, denn er besagt nichts anderes, als daß alles der göttlichen Vorsehung untersteht. Ob endlich der Verfasser 38, 5 den Vorgang zu Mara Ex 15, 25 aus natürlichen oder — wie die Stelle tatsächlich verstanden werden muß — aus übernatürlichen Ursachen erklärt, bleibt für die Kanonizität seines Buches belanglos. — Gfrörer, Philo und die alexandrinische Philosophie II, Stuttgart 1831, 33 ff. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie II, Halle 1834, 144 ff. Über 38, 5 vgl. Kaulen, Die Wüste: Katholik 1867, II 298.

337. **Der hebräische Text des Ekklesiastikus hat manche Veränderungen erlitten, ebenso die griechische Übersetzung. Für die kritische Bearbeitung des griechischen Textes ist die altlateinische Übersetzung von hohem Werte.**

Der hebräische Text steht in kritischer Hinsicht noch hinter dem masoretischen der protokanonischen Bücher zurück. Besser ist es mit der hebräischen Vorlage der syrischen Übersetzung bestellt. Dem Original am nächsten kommt jener hebräische Text, der der Septuaginta zu Grunde liegt. Nichtsdestoweniger ist der hebräische Text ein unerläßliches Mittel zur Kritik; wir gehen daher bei der Beschreibung der Texte von ihm aus. Es liegt, wie schon § 315 bemerkt wurde, in der Natur der Spruchsammlungen, daß sie leichter als andere Bücher zu Erweiterungen und Zusätzen Anlaß geben. Im hebräischen Text finden sich derartige Erweiterungen, die in der Vorlage der griechischen Übersetzung noch fehlten, z. B. der nach 51, 12 folgende Psalm von 15 Versen. Anderseits enthält der hebräische Text ursprüngliche Stellen, die in der griechischen Übersetzung verloren gegangen sind.

Der griechische Text hat ebenfalls viele Veränderungen, insbesondere Bereicherungen, erfahren. Daher hat er in den Handschriften ein sehr verschiedenes Aussehen, sowohl was die Menge als was die Anordnung der Sprüche betrifft, und diese Verschiedenheit spiegelt sich auch in den Ausgaben wieder. Am ausführlichsten ist der Text der komplutensischen Polyglottenbibel, in der z. B. Kap. 26 um neun Verse reicher ist als in den übrigen. Von LXX 30, 24 (= Vulg. 30, 26) an ist eine Reihe von Abschnitten (bis Kap. 36 einschl.) in den Handschriften anders gestellt als in der Komplutenser, Antwerpener, Pariser Ausgabe, mit denen die Vulgata und der syrische Text übereinstimmen; z. B. auf 30, 24 ζῆλος καὶ θυμὸς ἐλαττοῦσιν ἡμέρας, καὶ πρὸ καιροῦ γῆρας ἄγει μέριμνα folgt ὡς καλαμώμενος ὀπίσω τρυγητῶν ... = Vulg. 33, 17b

(in der Ausgabe von Swete ist die Übereinstimmung mit der Vulgata hergestellt). In allen Handschriften sind Spuren der Vorgänge, die bei der Septuagintaübersetzung ihre Folgen zurückgelassen haben, deutlich zu erkennen. Die durch falsche Abschrift entstandenen Fehler sind zahllos: so 3, 10 πρὸς ἀτιμίαν (auch bei Swete) statt πατρὸς ἀτιμία; 16, 12 κτείνει statt κρίνει; 19, 3 σήπη (Sw.) statt σῆτες, V. 5 καρδίᾳ (Sw.) statt κακίᾳ, V. 20 παρὰ κυρίου statt φόβος κυρίου; 28, 1 διαστηριῶν διαστηρίσει (Sw.) statt διατηρῶν διατηρήσει usw. Anderswo sind einzelne Ausdrücke neuübersetzt in den Text gekommen, z. B. 11, 21 ἐν ὀφθαλμοῖς κυρίου (Sw.) statt ἔναντι κυρίου; 18, 31 ἐὰν εὐδοκήσεις statt ἐὰν χορηγήσεις. Auch Doppelübersetzungen und Glossen fehlen nicht. — Um die Verschiedenheit zwischen den einzelnen Textausgaben zu zeigen, lassen wir hier zum Vergleich einige Stellen des 19. Kapitels aus der Ausgabe von Swete und aus der Komplutenser Polyglotte folgen (der Polyglottentext ist in Klammern beigefügt): V. 2 τολμηρότες (τολμηρότερος); V. 3a σήπη (σῆτες); V. 3b καὶ ψυχὴ τολμηρὰ ἐξαρθήσεται (καὶ ξηρανθήσεται ἐν παραδειγματισμῷ μείζονι); V. 5 ὁ εὐφραινόμενος καρδίᾳ καταγνωσθήσεται (ὁ εὐφραινόμενος ἐπὶ κακοεξίᾳ καταγνωσθήσεται, ὁ δὲ ἀντοφθαλμῶν ἡδοναῖς στεφανοῖ τὴν ζωὴν αὐτοῦ· ὁ ἐγκρατευόμενος γλώσσῃ ἀμάχω συμβιώσεται); V. 7b καὶ οὐθέν σοι οὐ μὴ ἐλαττονωθῇ (καὶ οὐθέν σοι ἔσται ἐν ἐλαττώσει); V. 8a ἐν φίλῳ καὶ ἐν ἐχθρῷ μὴ διηγοῦ (ἐν φίλῳ καὶ ἐχθρῷ μὴ διηγοῦ βίους ἀλλοτρίους); V. 10b θάρσει (εὐθαρσὴς γίνου); V. 14a φίλον (πλησίον); V. 15a διαβολή (add. ματαία); V. 16 καὶ μὴ παντὶ λόγῳ πίστευε (καὶ μὴ παντὶ λόγῳ πιστευέτω ἡ καρδία σου); V. 17 καὶ τίς οὐχ ἥμαρτεν (καὶ τίς ἐστιν ὃς οὐκ ὠλίσθησεν); V. 18 καὶ ὁδὸς τόπον νόμῳ Ὑψίστου (καὶ ὁδὸς τόπον νόμῳ Ὑψίστου γινόμενος ἀμηνής. Φόβος κυρίου ἀρχὴ προσλήψεως, σοφία δὲ παρ' αὐτοῦ ἀγάπησιν περιποιεῖ. γνῶσις ἐντολῶν κυρίου, παιδεία ζωῆς. οἱ δὲ ποιοῦντες τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ἀθανασίας δένδρον καρποῦνται); V. 20 φόβος Κυρίου (φόβος παρὰ κυρίου). V. 21 fehlt bei Swete; er lautet nach der Komplutenser Ausgabe: καὶ γνῶσις τῆς παντοκρατορίας αὐτοῦ. Οἰκέτης λέγων τῷ δεσποτῇ, ὡς ἀρέσκει οὐ ποιήσω, ἐὰν μετὰ ταῦτα ποιήσῃ, παροργίζει τὸν τρέφοντα αὐτόν. — Die Zusätze (gegenüber dem gewöhnlichen Text, der im Cod. B. vorliegt) sind einer bestimmten Gruppe von Texten eigentümlich. Daher ist die Ansicht ausgesprochen worden, sie rührten aus einer zweiten griechischen Übersetzung her. Vergleicht man jedoch die Komplutenser Ausgabe (oder den ihr zu Grunde liegenden Cod. 248) mit der Ausgabe von Swete, so zeigt sich, daß es nur eine einzige griechische Übersetzung gibt. Der komplutensische Text beruht auf dem Cod. Vatic. 346 (= Holmes-Parsons 248). Auch andere Texte haben die Erweiterungen; sie sind zusammengestellt bei Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und deutsch, Berlin 1906, IC—CXIII. — Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1898. Schloegl, Ecclesiasticus (39, 12 — 49, 16) ope artis criticae et metricae in formam originalem redactus, Vindobonae 1901. Peters, Der jüngst wiederaufgefundene hebräische Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg 1902. Textus Ecclesiastici Hebraeus bei Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum, Parisiis 1902. Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, Leipzig 1903. Peters, Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, Friburgi 1905. Fuchs, Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes gegenüber der griechischen Übersetzung, Freiburg 1907. Smend, Griechisch-syrisch-hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1907. Hart, Ecclesiasticus. The Greek text of Codex 248, Cambridge 1909 (s. dazu die Besprechung von Smend in der Theol. Lit.-Zeitung 1909, Nr 23). Eberharter, Textkritische

Bemerkungen zu Ekkli: BZ 1907, 22; 1908, 155 162. ZAW 1909, 161 287. Die Peſchittho iſt nach de Lagarde, Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Lipsiae-Londinii 1861, benützt.

Der lateiniſche Text der Vulgata ſtammt aus der altlateiniſchen Überſetzung, ohne vom hl. Hieronymus revidiert zu ſein. Er iſt kritiſch nicht geſichtet; doch drängen ſich an manchen Stellen, an denen er vom griechiſchen Texte abweicht, von ſelbſt die beſſeren Lesarten auf, die dem Griechiſchen entſprechen, z. B. 4, 3 angustiantis ſtatt angustianti; 5, 3 vindicabit *add.* te; 13, 22 pax ſtatt pars; 23, 17 assuescas ſtatt assuescat, V. 27 timor illius ſtatt timentes illum, V. 32 heredem ſtatt hereditatem (vgl. V. 33); 26, 16—18 impinguabit disciplina illius. Datum Dei est mulier sensata; 39, 26 ad quid est ſtatt aut quid est; 40, 32 impudentis ſtatt imprudentis; 43, 24 hilarem ſtatt humilem; 45, 27 gentis ſtatt gentes. (Vgl. Franc. Lucae Var. Lect. Vulg., bei Sabatier, Bibl. sacr. lat. vers. II 505.) Hie und da ſtehen Doppelüberſetzungen, z. B. 4, 33 ἕως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας, pro iustitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro iustitia; 10, 20 κατέπαυσεν ἀπὸ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν, cessare fecit memoriam eorum a terra. Memoriam superborum perdidit Deus; 23, 3 καὶ αἱ ἁμαρτίαι μου πλεονάσωσιν, et multiplicentur delicta mea, et peccata mea abundent, V. 10 ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς, nominatio vero Dei non sit assidua in ore tuo, et nominibus Sanctorum non admiscearis; 31, 36 ἀγαλλίαμα καρδίας καὶ εὐφροσύνη ψυχῆς οἶνος πινόμενος ἐν καιρῷ αὐτάρκης, exsultatio animae et cordis vinum moderate potatum, V. 37 Sanitas est animae et corpori sobrius potus. Mitunter ſind einzelne Verſe der Überſetzung an die unrechte Stelle geraten; ſo 5, 1 nihil enim proderit in tempore vindictae et obductionis aus V. 10. Was die Überſetzungsweiſe betrifft, ſo gibt die Vulgata den griechiſchen Text nicht wörtlich, ſondern frei und ſelbſtändig wieder, z. B. 4, 1 τὴν ζωὴν τοῦ πτωχοῦ, eleemosynam pauperis, V. 4 ἱκέτην θλιβόμενον, rogationem contribulati, V. 5 μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ, non relinquas quaerentibus, V. 9 καὶ μὴ ὀλιγοψυχήσῃς, et non acide feras in anima tua, V. 12 ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῆ ἀνύψωσε, sapientia filiis suis vitam inspirat, V. 29 ἐν ῥήματι γλώσσης, in verbo sensati; 5, 1 αὐτάρκη, sufficiens vita, V. 5 περὶ ἐξιλασμοῦ, de propitiato peccato. Auf dieſe freie Behandlungsweiſe des Originals ſind ſehr viele anſcheinende Abweichungen vom griechiſchen Text zurückzuführen. Außerdem aber hat die lateiniſche Überſetzung dem Griechiſchen gegenüber Zuſätze von erläuterndem oder erweiterndem Charakter, z. B. 2, 1 sta in iustitia et timore, V. 2 inclina aurem tuam, et suscipe verba intellectus, V. 3 sustine sustentationes Dei, V. 4 et in dolore sustine, V. 6 serva timorem illius, et in illo veterasce, V. 13 et protector est omnibus exquirentibus se in veritate, V. 14 et labiis scelestis et manibus malefacientibus, V. 16 et qui dereliquerunt vias rectas et diverterunt in vias pravas; 4, 8 sine tristitia, ebd. et redde debitum tuum, V. 11 obediens, V. 20 et firmabit illum, V. 21 et thesaurizabit super illum scientiam et intellectum iustitiae; 5, 1 iniquas, V. 14 ne capiaris in verbo indisciplinato et confundaris; 6, 5 et mitigat inimicos, V. 16 et immortalitatis; 8, 6 neque improperes ei; 16, 3 timens Deum, ebd. filii impii; 19, 13 et dicat: Non feci; 22, 21 et caementa sine impensa posita; 23, 8 in vanitate sua, V. 21 et perditionem uſw. Nicht ſelten offenbart ſich dabei das Streben, Mißverſtändniſſe zu verhüten, z. B. 11, 7 iuste; 18, 20 in conspectu Dei; 29, 24 nequissima; 30, 15 animae in sanctitate iustitiae; 31, 35 et non in ebrietatem. Häufig aber ſind ſolche Zuſätze auch Ergänzungen,

die den Sinn vervollständigen, z. B. 2, 10 qui timetis Dominum, diligite illum, et illuminabuntur corda vestra (V. 8 credite, V. 9 sperate); 3, 4 et continebit se ab illis, et in oratione dierum exaudietur; 4, 27 proximum tuum; 6, 23 quibus autem cognita est, permanet usque ad conspectum Dei; 20, 19 neque enim quod habendum erat, directo sensu distribuit; similiter et quod non erat habendum. Bei manchen Stellen endlich füllt die Vulgata mit scheinbaren Erweiterungen lediglich eine Lücke im Griechischen aus, z. B. 2, 22 dicentes: Si poenitentiam non egerimus; 4, 24 dicere verum. Obwohl demnach der lateinische Text des Ekklesiastikus ausführlicher ist als der griechische, so ist diese Erweiterung doch nicht immer auf den Übersetzer oder die spätere Behandlung der Übersetzung, sondern oft auf die ursprüngliche Vorlage zurückzuführen. Die Vulgata ist aus einem griechischen Original geflossen, das ganz selbständig neben unsern handschriftlichen Texten dasteht. Die jenem Original eigentümlichen Lesarten sind an manchen Stellen leicht zu erkennen; so 1, 28 qui sine timore est, ἄφοβος statt θυμὸς ἄδικος; 3, 13 pater, πατήρ statt μήτηρ; 4, 16 qui audit illam, ὁ ἐπακούων αὐτῆς statt ὑπακούων; 4, 25 confusio adducens gloriam et gratiam, αἰσχύνη ἐπάγουσα δόξαν καὶ χάριν statt αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις; 7, 6 nisi, εἰ μή statt μὴ οὐκ, V. 25 curva illos a pueritia illorum, κάμψον αὐτὰ ἐκ νεότητος αὐτῶν statt κάμψον ἐκ νεότητος τὸν τράχηλον αὐτῶν; 9, 13 sanguine, αἵματι statt πνεύματι; 23, 26 quem, τίνα statt τί; 25, 26 mulieris, γυναικός statt ἐχθροῦ; 38, 1 Altissimus, ὁ ὕψιστος statt Κύριος, V. 7 consummabuntur, συντελεσθῇ statt συντελέσῃ, V. 10 cor tuum, καρδίαν add. σου, V. 15 incidet, ἐμπεσεῖται statt ἐμπέσοι; 39, 31 sal, lac, ἅλς (ἅλα) καὶ γάλα statt ἅλα usw. Sehr viele solcher Lesarten werden teils durch Handschriften teils durch Zitate bei griechischen Kirchenvätern, namentlich bei Klemens von Alexandrien, auch durch den hebräischen Text bestätigt. Ebenso finden sich an solchen Stellen die griechischen Originalien einzelner sog. Zusätze; so 10, 9a 10b bei Chrysostomus (*M.* 58, 728); 16, 3 in der erweiterten Form ebenfalls bei Chrysostomus (*M.* 63, 169) und anderswo. Umgekehrt ist die Vulgata an manchen Stellen auch knapper als das Griechische und geht über einzelne Versglieder, die nicht bloß der Komplutenser Text hat, hinweg, so 32, 10 15; 39, 21 u. ö. Da die Vulgata eine mittelbare Übersetzung ist, so entfernt sie sich von dem hebräischen Original weiter als die Septuaginta. Sie ist indes trotz vieler ursprünglicher und später hinzugekommener Mängel sowohl für die Korrektur des griechischen als auch des hebräischen Textes sowie für die Rekonstruktion des hebräischen Textes von Bedeutung. In der Wiedergabe des Inhalts des Urtextes muß die lateinische Übersetzung höher gewertet werden als die griechische, da sie sich durch Klarheit, logischen Zusammenhang und Vollständigkeit der Gedanken auszeichnet. Viele der anscheinenden Zusätze zeigen eine so erhabene Auffassung und Darstellung, daß darin wohl das Wehen des Heiligen Geistes zu erkennen ist. Dies bestätigt auch der reiche Gebrauch, den gerade die betreffenden Abschnitte in der Liturgie der Kirche gefunden haben. Besonders gilt dies von dem Lobe der Weisheit Kap. 24, das nur im lateinischen Text seine ganze Gedankenfülle und Erhabenheit offenbart und in dieser Gestalt eine so tiefsinnige Ausdeutung in der Kirche erfahren hat. — Mehrere Fragen über die lateinische Übersetzung harren noch der sichern Entscheidung; zunächst die, wann sie revidiert wurde und ob der Vulgatatext von mehr als einem Übersetzer herrührt. Die Beantwortung dieser Fragen hängt mit einer andern zusammen, nämlich wann und in welcher Weise die nicht von Hieronymus übersetzten Bücher der jetzigen Vulgata einer

sprachlichen Bearbeitung unterzogen worden sind (vgl. 1. Tl § 148, S. 201). — Von der kritischen Literatur über den Vulgatatext führen wir an: Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones Bd 2; Thielmann, Die lateinische Übersetzung des Buches Sirach: Archiv für lateinische Lexikographie 1893, 501; Die europäischen Bestandteile des lateinischen Sirach: ebd. 1896, 247; Herkenne, De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII, Leipzig 1899; Knabenbauer, Commentarius in Ecclesiasticum 33 ff; Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach CXVIII ff.

Vierter Abschnitt.

Die prophetischen Bücher des Alten Testamentes.

1. Allgemeines.

338. Eine dritte Klasse des alttestamentlichen Kanons wird von Schriften gebildet, welche Denkmäler der von den Propheten unter den Juden geübten Tätigkeit sind und deswegen prophetische Bücher heißen.

Diese Schriften werden sonst auch kurzweg „die Propheten" genannt (s. 1. Tl § 26 und oben § 186—188). In christlicher Zeit ist der unter beiden Ausdrücken verstandene Begriff enger, als er bei den Juden war; diese nennen alle Bücher, die nach ihrer Ansicht von Propheten herrühren, auch wenn sie nicht prophetischen Inhalts sind, נביאים. Eine ähnliche Rücksicht waltet beim christlichen Kanon insofern, als die Klagelieder hier zu den prophetischen Büchern gestellt sind. Unter diesen versteht man im christlichen Sinne die „endständigen Propheten", d. h. unter Ausschluß der Geschichtsbücher bloß jene Schriften, die mit der Wirksamkeit der Propheten in unmittelbarem Zusammenhange stehen. Der Charakter dieser Bücher ist, dem ihrer Urheber entsprechend, im ganzen oratorisch.

339. Die Propheten des Alten Testamentes waren Männer, die nach bestimmtem Auftrage Gottes das Predigtamt zu verwalten hatten.

Der Name „Prophet", προφήτης, propheta, wird am besten erläutert durch Ex 7, 1—6. Hier heißt Aaron im Munde Gottes der Prophet seines Bruders Moses, d. h. nach V. 2 der Dolmetsch und Verkündiger von Moses' Gedanken. Diese Benennung aber ist bedingt durch die vorausgegangene Bestimmung: „Siehe, ich mache dich zum Gotte Pharaos." Obwohl demnach προφήτης nach der Abstammung von πρόφημι im allgemeinen so viel wie praedicator, „Verkündiger", bedeutet, so findet der Name doch nach jener Stelle einzig seine Anwendung auf den Verkündiger eines göttlichen Auftrags, auf den Prediger. Ein solcher Auftrag konnte einmalig, nach Gegenstand und Umständen beschränkt sein, wie vielleicht Richt 6, 8; 3 Kg 13, 1—10 anzunehmen ist. Gewöhnlich aber war er dauernd, so daß die Tätigkeit der Propheten im Alten Testament als Amt oder als Stand erscheint (1 Sm 3, 20. 2 Sm 7, 2. 3 Kg 13, 11 usw.). Der Beruf zu einer solchen Wirksamkeit erging mitunter ganz unerwartet (Am 7, 15); da er sich aber in der Regel an bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten anknüpfte, sammelten die Propheten auch wohl Schüler um sich und bereiteten diese auf den möglichen Empfang der prophetischen Gnade vor (1 Sm 10, 5. 3 Kg 20, 35. 4 Kg 2, 3; 6, 1 usw.). Die Vorbereitung bestand in dem Studium des Gesetzes, in heiligmäßigem, abgetötetem Leben

(4 Kg 1, 8. Is 20, 2. Zach 13, 4) und in der Pflege der Musik oder des heiligen Gesanges (1 Sm 10, 5 usw.). Die Weihe zum Prophetentum geschah zuweilen, wie die zum Priesteramt und zur Königswürde, durch eine Salbung (3 Kg 19, 15) oder durch sonst ein äußeres Symbol (4 Kg 2, 13. Is 6, 6). Gegenstand der Predigt war bei den Propheten, die unter dem Volke Gottes wirkten, selbstverständlich das mosaische Gesetz, weil in dessen Haltung alles religiöse Leben verlief (Is 5, 24; 8, 20. Jer 6, 19. Os 4, 6. Am 2, 4. Soph 3, 4 usw.); mitunter aber erhielten die Propheten auch den Auftrag, den Heiden die Offenbarung Gottes zu erneuern und das Naturgesetz einzuschärfen (Jon 1, 2; 3, 2 4). — Über die Propheten und den Pentateuch s. Hoberg, Moses und der Pentateuch 35 ff.

340. Die Propheten des Alten Bundes waren zur Ausübung ihres Berufes mit der besondern Gnadengabe ausgerüstet, die auch im Neuen Bunde unter dem Namen der Prophetie als Geschenk des Heiligen Geistes erscheint.

Der hl. Paulus nennt 1 Kor 12, 8 ff unter den Geistesgaben, die er aufzählt, auch die προφητεία. Nach dem Zusammenhang der neutestamentlichen Stellen, an denen dieser Begriff erwähnt wird, kann darunter nur die übernatürlich erhaltene Fähigkeit, von göttlichen Dingen zu reden, verstanden sein (s. Apg 21, 9; 1 Kor 11, 4; 14, 1—5 31 usw.). Dementsprechend heißt 1 Tim 1, 18; 4, 14 auch die Form der Priesterweihe, als unter dem Einfluß des Heiligen Geistes gesprochen, prophetia. Wie unmittelbar jene Gnade auf die Mitteilung des Heiligen Geistes folgte, zeigt die Erzählung von den Johannisjüngern, die Paulus zu Ephesus taufte (Apg 19, 1—7). Den Propheten des Alten Bundes nun schreibt das Neue Testament ganz dieselbe Gnadengabe zu (2 Petr 1, 21). In gleicher Weise wird im Alten Bunde die Predigt der Propheten auf die unmittelbare Wirkung des Heiligen Geistes zurückgeführt (Richt 3, 10. 2 Sm 23, 2. Mich 2, 3. Zach 7, 12). Der Prophet ist ein אִישׁ הָרוּחַ (Os 9, 7), ein מַלְאַךְ יהוה (Agg 1, 13); die unberufenen, falschen Prediger werden als Männer gekennzeichnet, die „aus eigenem Herzen" reden (Ez 13, 3 17). Die Wirkung des göttlichen Geistes ist unwiderstehlich, so daß selbst der Widerstrebende zum Reden genötigt wird, wie die Geschichte Balaams (Nm 23, 7 18; 24, 3) und Sauls (1 Sm 10, 10; 11, 6) zeigt. Sie äußert sich nicht selten in ungewöhnlichem und seltsamem Auftreten der Propheten (4 Kg 9, 11. Jer 29, 26) und ist mitunter so mächtig, daß sie den Propheten räumlich entrückt (3 Kg 18, 12; vgl. 4 Kg 2, 16). Der Regel nach setzt sie eine Empfänglichkeit von seiten des Propheten voraus, die in einer gehobenen Stimmung seines Geistes besteht; daher wird 4 Kg 3, 15 die Musik als Mittel zur augenblicklichen Erhebung des Geistes die Vorbedingung zum Empfang der prophetischen Gnade.

In welcher Weise der Geist Gottes auf den Menschengeist einwirkt, indem er ihn zur prophetischen Rede befähigt, läßt sich nur unklar aus den Namen erkennen, womit die Heilige Schrift die Propheten bezeichnet. Sie erhalten hier außer der allgemeinen Benennung נְבִיאִים „Verkündiger" auch die Attribute חֹזֶה (2 Par 35, 15) oder רֹאֶה „Seher" (1 Par 29, 29. 1 Sm 9, 9. 2 Par 16, 7. Is 30, 10), so daß im gewöhnlichen Falle an eine übernatürliche, unmittelbare Erleuchtung des Menschengeistes durch den Heiligen Geist gedacht werden muß. In manchen Fällen jedoch geschieht diese Erleuchtung

nur mittelbar und wird durch Bilder und Symbole herbeigeführt, z. B. Ez 2, 9; Am 7, 1 4 7; 8, 1, und in dieser unvollkommenen Gestalt wird sie außer Propheten auch andern zu teil (Dn 2, 19 28). An der Stelle Nm 12, 6 verheißt der Herr, daß er den Propheten „im Gesicht erscheinen und zu ihnen im Traume reden will". Die erste Weise ist jedenfalls die gewöhnliche, weil sie so oft als Quelle der prophetischen Erkenntnis angeführt wird: 1 Sm 3, 1 15; 2 Sm 7, 17; 1 Par 17, 15; 2 Par 9, 29; 32, 32; Ps 88, 20; Is 1, 1; 21, 2; Ez 1, 1; 2, 1; 8, 3; 11, 24; 40, 2; 43, 3; Dn 4, 2; 7, 2; 8, 1; 9, 21; 10, 7; Abd 1, 1; Nah 1, 1; Zach 13, 4. Hierbei ist an eine übernatürliche Erweiterung der geistigen Kräfte zu denken, wodurch der Prophet unabhängig sowohl von der sinnlichen Wahrnehmung als von den Grenzen des Raumes und der Zeit zu erkennen befähigt wird. Nie aber hebt diese Gnade den freien Willen der Propheten auf, so daß der Redende, wie bei der heidnischen Mantik (קֶסֶם, Nm 23, 23), als blindes Werkzeug der höheren Intelligenz erscheinen könnte. Die Ekstase der Propheten, von der bei späteren Schriftstellern oft die Rede ist, bedeutet nichts anderes als die visio der Heiligen Schrift (Gn 15, 1. Nm 24, 4 usw.), d. h. die unvermittelte Offenbarung durch Gott, welche die menschliche Geistestätigkeit zeitweilig ausschaltet (vgl. Gn 2, 21 LXX ἔκστασιν). — Vgl. auch Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg 1896.

341. Dem Wesen des Alten Testamentes gemäß schloß die den Propheten verliehene Gnade vor allem die Kenntnis der Zukunft ein, so daß diese schlechthin als prophetische Gabe oder Prophezeiung bezeichnet wird.

Die Bedeutung von „vorhersagen" statt „herausjagen" ist in προφημι nur durch Übertragung oder durch Mißverständnis hineingelegt worden; im Alten Bunde mußten für jede Predigt beide Bedeutungen ineinanderfließen, denn Glaube und religiöses Leben wurzelten damals in einem noch zu erwartenden Ereignis, dem Auftreten des Messias und der verheißenen Erlösung. Die Predigt hatte demnach ihre Hauptbeweggründe der Zukunft zu entnehmen, und der Prediger selbst war gewissermaßen ein Mann der Zukunft, nicht der Gegenwart. Insofern konzentriert sich alle prophetische Rede des Alten Testamentes um das Bild des künftigen Messias, gewöhnlich so, daß es den Schlußpunkt aller Ermahnung zu Glauben und tugendhaftem Leben bildet. Außerdem aber ist der Alte Bund eine ineinandergreifende Kette von Entwicklungen, die als unmittelbare Vorbereitung auf die Erlösung oder samt der Erlösung als eine einzige Gottestat aufzufassen sind. Die Kenntnis des göttlichen Heilsplanes schloß daher für die Propheten auch die Kenntnis einer näheren Zukunft ein. Diese Kenntnis war jedoch insoweit beschränkt, als die Propheten die künftigen Ereignisse nur in ihrem logischen Zusammenhang mit der Erlösung schauten, und als sie nur selten über die Zeitunterschiede in der Zukunft unterrichtet waren. So fließt vor der Anschauung der Propheten häufig die allgemeine Erlösung der Welt mit der ersten Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft zusammen, z. B. Is 45, 1 ff; Am 9, 11 ff, und das Gericht über irdische Reiche erscheint im Zusammenhange mit dem Endgericht, dessen teilweise Vorwegnahme es ist, z. B. Jer 25, 15. Endlich aber war den Propheten auch die Kenntnis der näheren Zukunft insofern verliehen, als sie zum Beweise für ihre übernatürliche Sendung außergewöhnlicher Mittel bedurften (Dt 18, 22.

3 Kg 17, 16; 22, 28. 4 Kg 2, 22; 7, 18; 9, 36). Unter diesen nahm die Weissagung naturgemäß eine bedeutende Stelle ein, ohne jedoch das einzige zu sein. Zwar scheint der hl. Petrus Apg 2, 30 die Weissagung als charakteristisches Kennzeichen des Propheten darzustellen; indes führt auch er sie nicht als das einzige Mittel der prophetischen Wirksamkeit an, und erst später ist diese Anschauung im gewöhnlichen Sprachgebrauch allgemein geworden.

342. Die Propheten waren zur Erreichung ihres Zweckes oft auch mit der Gabe, Wunder zu wirken, ausgerüstet.

Eine solche Gabe ist naturgemäß eines der vornehmsten Mittel, Glauben hervorzurufen. Daher beruft auch der Heiland selbst sich darauf als auf den Beweis für seine göttliche Sendung (Jo 5, 36). Für die Propheten war die Wundergabe um so notwendiger, weil Unglaube und Hartnäckigkeit von Anfang an bei dem auserwählten Volke heimisch waren, und weil die heidnischen Religionen ebenfalls in Wundererscheinungen, die auf Betrug oder dämonischem Einfluß beruhten, eine Hauptstütze fanden (vgl. Ex 7, 11). Die von den alttestamentlichen Propheten gewirkten Wunder erscheinen als großartige Eingriffe in die Naturgesetze, die nur aus unmittelbarem Beistand der göttlichen Allmacht erklärt werden können (s. Is 7, 11). Auf das Wort der Propheten kehrt der Schatten auf der Sonnenuhr zurück (Is 38, 8) und stellt sich dreijährige Trockenheit und Regen ein (3 Kg 17, 1 [Ekkli 48, 3]; 18, 41 ff. 4 Kg 3, 20); sie machen ungesunde Quellen trinkbar (4 Kg 2, 22), mehren durch ihr Wort die Speisevorräte der Armen (3 Kg 17, 14 ff. 4 Kg 4, 2 ff 42 ff), heilen plötzlich die Kranken (4 Kg 5, 14; 20, 7) und erwecken die Toten zum Leben (3 Kg 17, 17 ff. 4 Kg 4, 35), ja selbst die Berührung ihrer Gebeine bringt einen Toten wieder zum Leben (4 Kg 13, 21); aber auf ihr Wort fällt auch Feuer vom Himmel und verzehrt die Lebenden (4 Kg 1, 10). Diese Wundergabe war den Propheten so eigentümlich, daß sie auch außerhalb Palästinas bekannt war und von den Heiden in ihren Bedrängnissen in Anspruch genommen wurde (4 Kg 5, 1 ff).

343. Die Predigt der alttestamentlichen Propheten geschah auf dreifache Weise: sachlich, mündlich und schriftlich, d. h. die Propheten wirkten teils durch symbolische Handlungen, die von oder an ihnen vollzogen wurden, teils durch Ansprachen an ihre Zeitgenossen, teils durch Abfassung von Schriften.

Jedes dieser Mittel beruhte auf göttlicher Einsetzung. So erhält Ezechiel 4, 1 Aufträge zu einer Reihe von Handlungen, die seinen Zeitgenossen die über Jerusalem verhängte Strafe versinnbilden sollten. Sehr häufig ist die Aufforderung Gottes: „Geh und sage diesem Volke" u. dgl. (Is 6, 9; 38, 5. Jer 2, 2; 3, 12; 34, 2; 35, 2 19; 39, 16. Ez 3, 1 ff). Ebenso bestimmt ergeht an die Propheten auch die göttliche Weisung, zu schreiben (Is 8, 1. Jer 30, 2; 36, 2 28. Ez 37, 16. Hab 2, 2). Einzelne Propheten, wie Ezechiel, waren zu jeder dieser Wirkungsarten berufen; in der Regel aber verteilen sie sich auf die verschiedenen in der Bibel genannten Propheten.

Die sachliche Predigt der Propheten war dem Charakter der Israeliten angemessen. Da diese tiefer, sinnlicher Eindrücke bedurften, um sich für das Gute zu entscheiden, so mußten nicht selten die Person und das persönliche Schicksal der Propheten mitwirken, um ihren Reden den notwendigen Nachdruck bei dem

Volke zu verleihen. So läßt 3 Kg 20, 35 ff ein Prophet sich verwunden und entstellen, um bei König Achab eine göttliche Botschaft auszurichten. Auch sonst erscheinen solche Veranstaltungen bloß als Einleitungen zu mündlicher Verkündigung; s. Jer 13, 1 ff; 19, 1 ff; Ez 12, 1 ff; Apg 21, 11. Die Wirkung solcher Vorgänge war so ergreifend, daß sie von den falschen Propheten nachgeahmt wurden (Jer 28, 10 f).

In älterer Zeit verläuft die gesamte Tätigkeit der Propheten in der von Wundern oder auch von symbolischen Handlungen unterstützten Ansprache. Sie ist vorzugsweise auf die Gegenwart gerichtet, und ihre Bedeutung ist hauptsächlich reformatorisch. Inwieweit sie den Glauben an den kommenden Heiland zu Hilfe genommen hat, wissen wir nicht, da uns über den Inhalt der Reden nur sehr wenig mitgeteilt ist. Propheten, von denen die Heilige Schrift uns berichtet, sind außer manchen ungenannten (Richt 6, 8. 1 Sm 2, 27. 3 Kg 20, 13 u. a.) und außer Moses, der mehr als ein Prophet war: Samuel, Gad (1 Sm 22, 5), Nathan (2 Sm 7, 2), Ahias der Silonite (3 Kg 11, 29), Semeias, Addo (2 Par 12, 15), Jehu (3 Kg 16, 1), Michäas (3 Kg 22, 8), Eliezer (2 Par 20, 37), Hanani (2 Par 16, 7), Zacharias (2 Par 24, 20), Elias (3 Kg 17, 1 ff) und Elisäus (3 Kg 19, 16 ff); daneben werden Maria, die Schwester Moses' (Ex 15, 20), Debbora (Richt 4, 4) und Holda (4 Kg 22, 14) als Prophetinnen bezeichnet. Von manchen der genannten Propheten werden schriftstellerische Leistungen erwähnt (s. § 241); doch haben diese offenbar zu ihrer prophetischen Tätigkeit in keiner Beziehung gestanden.

Gegen Ende des 9. Jahrhunderts v. Chr. tritt insofern eine Wendung in der prophetischen Tätigkeit ein, als von da an die Propheten gewöhnlich auch eine schriftstellerische Wirksamkeit ausübten. Diese besteht vorerst in der Aufzeichnung der mündlich gehaltenen Reden, z. B. Is Kap. 5; Agg 1, 1 ff usw. Ferner erstreckt sie sich auf die Mitteilung von Erlebnissen, die irgend eine prophetische Bedeutung haben, z. B. Is 6, 1 ff; Dn 5, 1 ff. Vor allem aber umfaßt diese schriftliche Predigt die Bekanntmachung dessen, was den Propheten in äußerem oder rein innerem Schauen von Gott geoffenbart worden ist, z. B. Is Kap. 40—66; Ez 37, 1 ff; Kap. 40—48. Es läßt sich leicht erkennen, daß bei allen diesen schriftlichen Darstellungen eine Wirkung erzielt werden soll, die über die Gegenwart hinausreicht und erst in der Zukunft vollständig eintreten kann: sie alle sind Dokumente, durch die der Glaube späterer Zeiten stets neue Nahrung erhält.

344. Die Wirksamkeit der Propheten war zunächst an die Juden gerichtet, ausnahmsweise aber auch für die heidnischen Völker bestimmt.

Insofern das auserwählte Volk der Israeliten Träger der Offenbarung und Bewahrer des Glaubens für die ganze Menschheit war (Jo 4, 22), richtet sich die Prophetie an es: si enim sal infatuatum erit, in quo salietur? Das Leben dieses Volkes war aber in späterer Zeit so vielfach mit dem Geschick anderer Völker verflochten, daß auch deren Geschicke den Israeliten zur Lehre und Warnung dienen mußten; siehe z. B. Am 1, 3 bis 2, 3. Daneben wollte Gott, qui omnes vult salvos fieri, durch Israel auch schon in vorchristlicher Zeit den Heiden das notwendige Licht der Gnade zu teil werden lassen. Aus beiden Gründen erklärt sich hinreichend die Predigt Jonas' zu Ninive (Jon 3, 1 ff) sowie der Zweck einer Anzahl von prophetischen Abschnitten, die für Heiden geschrieben sind, wie Is Kap. 13—21; Ez Kap. 25—32; Nah Kap. 1—3 u. a.

Jetzt aber, da die Geschichte der betreffenden Völker erfüllt und die Wahrheit der an sie ergangenen Weissagungen enthüllt ist, erhält der christliche Glaube durch sie eine viel weitergehende Bestätigung, als ihm aus der Geschichte bloß des jüdischen Volkes erwachsen könnte. — Vgl. Krieg, Der Monotheismus der Offenbarung, Mainz 1880.

345. Die Einrichtung des Prophetentums im Alten Testament war ein regelmäßiges, kein außergewöhnliches Mittel. Damit ist das beste Kriterium für die Echtheit und den übernatürlichen Charakter der Prophetie gegeben.

Der Begriff des Prophetentums ist fast schon mit dem Begriff der Gottheit gegeben und ist deswegen in allen Religionen anzutreffen. Schon Noe heißt 2 Petr 2, 5 der „Prediger der Gerechtigkeit". Abraham wird Gn 20, 7 in einer Weise Prophet genannt, daß die Kenntnis dieses Begriffs bei den Ägyptern ebensowohl wie bei den Juden vorausgesetzt werden muß. Die Gesetzgebung in der Wüste spricht Nm 11, 25; 12, 6 von den Propheten als Mittlern Gottes wie von etwas ganz Bekanntem und gibt Dt 13, 1; 18, 15 ff bestimmte Kriterien an, wonach die Zuverlässigkeit derer zu prüfen ist, die als Propheten auftreten. Moses selbst gilt als das Muster und Vorbild aller späteren Propheten (Dt 34, 10). Bei Jeremias 7, 25 erinnert der Herr daran, daß er seit dem Auszuge aus Ägypten nicht aufgehört habe, Propheten zu schicken. Während der ganzen alttestamentlichen Geschichte wird daher das Auftreten von Propheten als eine selbstverständliche Einrichtung Gottes erwähnt. Auch im nördlichen Reiche (3 Kg 22, 6) und noch zu den Zeiten der Machabäer galt das Auftreten der Propheten als ein zu der gewöhnlichen Gnadenordnung gehöriges Mittel (1 Mach 4, 46), selbst als man sich bewußt war, daß schon seit langer Zeit kein Prophet mehr erschienen war (9, 27). Wegen dieser Gewöhnung des Volkes ward es später den falschen Propheten so leicht, Glauben bei den Juden zu finden. In den Zeiten der Verwirrung, die dem Untergang Jerusalems vorausging, erzielten die Betrüger, die sich als Propheten ausgaben, ganz unglaubliche Erfolge (vgl. Apg 21, 38; Ios., Ant. 20, 8, 6; Bell. Iud. 2, 13, 4). Die Aufstellung falscher Propheten ward ein gewöhnliches Mittel der Parteihäupter, um Anhang zu erwerben, und noch am letzten Tage der Belagerung fanden 6000 Juden auf das Wort eines solchen Propheten hin ihren Tod in den Flammen des Tempels (Bell. Iud. 6, 5, 2). Ein solcher Glaube, der in einer ganzen für das Übernatürliche schwer zugänglichen Nation Jahrtausende fortgelebt und ihr Leben so tief beeinflußt hat, kann nur auf Erfahrung beruhen, und insofern bilden die Tatsachen der jüdischen Geschichte den besten Beweis für die Wahrheit und den übernatürlichen Charakter des biblischen Prophetentums. Dazu kommt, daß alle alten Völker predigende, wunderwirkende und weissagende Propheten gehabt haben wollen. Dieser Wahn ist nicht bloß aus dem dämonischen Element im Heidentum zu erklären, und er hätte keine solche Verbreitung finden können, wenn ihm nicht geschichtliche Tatsachen zu Grunde lägen.

346. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß es im Judentum noch andere prophetische Schriften gegeben hat als die im Kanon des Alten Testamentes enthaltenen.

Wegen der hohen Bedeutung, die alle gutgesinnten Israeliten der Wirksamkeit der Propheten beimaßen, läßt sich kaum denken, daß man prophetische

Schriften habe zu Grunde gehen lassen. Sind die Bücher von Gad, Jehu u. a. nicht überliefert, so rührt dies eben daher, daß sie einen andern als prophetischen Inhalt hatten. Das Wesen der geschriebenen Weissagung schloß auch die Notwendigkeit ein, daß die spätere Zeit Kenntnis von ihr nahm. Es konnte daher nicht in der Vorsehung Gottes liegen, daß Bücher verloren gingen, die für zukünftige Zeiten, und zwar nach dem Charakter der Prophetie für alle Zeiten bestimmt waren. Es wird also anzunehmen sein, daß nur jene Propheten, von denen Schriften im Kanon vorhanden sind, den göttlichen Auftrag zum Schreiben erhalten haben.

347. Für die Zwecke der Einleitungswissenschaft genügt daher bei den prophetischen Büchern der Nachweis der Echtheit.

Die Anerkennung des prophetischen Charakters dieser Schriften fällt mit dem Glauben an die Inspiration ihrer Verfasser zusammen. Omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit (2 Petr 1, 20). Es könnte allerdings für die Wirklichkeit des übernatürlichen Beistandes Gottes ein wissenschaftlicher Beweis geführt werden, wenn die Erfüllung sämtlicher Weissagungen der prophetischen Schriften nachgewiesen werden könnte; allein auch die Kraft eines solchen Beweises würde lediglich auf die Authentie der fraglichen Schriften zurückzuführen sein. Ferner reichen bis jetzt die wissenschaftlichen Mittel nicht aus, um für alle Prophezeiungen so vorzugehen. Endlich sind bei weitem noch nicht alle Weissagungen des Alten Testamentes eingetroffen; ja viele, die schon eine einmalige Erfüllung gefunden haben, warten noch auf eine weitere und allgemeine Erfüllung, die sich erst am Ende der Tage übersehen läßt.

348. Von den Propheten, deren Schriften der alttestamentliche Kanon enthält, unterscheidet man größere und kleinere Propheten.

Der Unterschied ist hauptsächlich nach der räumlichen Ausdehnung, zugleich aber auch nach der inneren Bedeutung der betreffenden Schriften gemacht. Danach sind größere oder die großen Propheten: Isaias, Jeremias nebst Baruch und Klageliedern, Ezechiel, Daniel; kleinere oder die kleinen Propheten: Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias. Die Anordnung der beiden Klassen ist chronologisch; daher hat das Buch des Propheten Abdias, über dessen Zeitalter keine Sicherheit besteht, in der Septuaginta eine andere Stellung als im Hebräischen und in der Vulgata.

349. Die Form der prophetischen Darstellung ist die poetische; doch sind die strengen Gesetze des Parallelismus bei dem oratorischen Fortgang der Rede mehr oder weniger verlassen.

Es reicht nicht aus, zu sagen, daß in den prophetischen Büchern hauptsächlich der synthetische Parallelismus zu Tage trete. Manche Abschnitte sind nur wegen ihrer gehobenen Schreibweise und ihres Bilderreichtums als nicht prosaisch anzuerkennen, z. B. Ez Kap. 20; Zach Kap. 1. Umgekehrt erheben sich viele Darstellungen der Propheten zu der reinsten poetischen Form, z. B. Is 2, 2—4; Kap. 34 35; Hab Kap. 3. Gewöhnlich aber ist die prophetische Form dadurch charakterisiert, daß die rednerisch gehobene Darstellung den poetischen Parallelismus

zum Refrain hat und mehr oder minder von ihm durchwebt ist, z. B. Is Kap. 5 6 7, 17—25. Um so häufiger aber sind die in § 290 und 292 genannten Mittel der poetischen Darstellung angewandt, wie schon die dort angeführten Beispiele zeigen.

Bei den einzelnen Propheten ist die Form der Darstellung begreiflicherweise sehr verschieden, weil die Gnade ihre persönliche Eigentümlichkeit nicht aufgehoben hat. Hochpoetisch sind die Bücher Isaias und Habakuk. Neben ihrem prächtigen Redeschmuck steht aber auch das schmucklose Büchlein Amos als unerreichtes Muster einfacher dichterischer Einkleidung da. Jeremias und Ezechiel bekunden in der Darstellung den Druck, der auf ihrem Zeitalter lastete, obwohl sich Elegien von unübertroffener Schönheit bei ihnen finden. Das Buch Daniel ist fast ganz Prosa. Auf die Ausscheidung der poetischen Stellen in den prophetischen Büchern ist im folgenden keine Rücksicht genommen, da dies Sache der Exegese ist. — Über das Prophetentum im allgemeinen s. Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes, Freiburg 1877; Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias, Freiburg 1881, 1—12.

2. Das Buch Isaias.

350. Das Buch Isaias will von einem Propheten verfaßt sein, der unter König Ezechias von Juda lebte, zu diesem in naher Beziehung stand und sowohl bei seinen Zeitgenossen als bei der Nachwelt ganz besonderes Ansehen besaß.

Das Buch führt die Überschrift „Gesicht Isaias', des Sohnes von Amoz, das er bezüglich Judas und Jerusalems sah in den Tagen Ozias', Joathams, Achaz' und Ezechias', der Könige von Juda". Danach fällt die Wirksamkeit des Propheten in das 8. Jahrhundert v. Chr.; denn Ozias begann zu regieren 792, Joatham 740, Achaz 736, und Ezechias herrschte von 727 bis 698. Die Überschrift bezieht sich auf das ganze Buch, nicht etwa bloß auf den ersten Abschnitt; denn einerseits heißt es „ein (einziges) Gesicht", nicht „Gesichte", obwohl das Buch mancherlei einzelne Abschnitte durch Überschriften kenntlich macht: 2, 1; 13, 1; 14, 28; 20, 2; anderseits enthalten erst die späteren Abschnitte nach 14, 28 und 20, 1 das, was 1, 1 angekündigt wird.

Der Prophet nun, der hier Isaias (יְשַׁעְיָהוּ, im Titel des Buches יְשַׁעְיָה, Ἡσαΐας, Esaias, *Vulg.* Isaias) genannt wird, ist anerkanntermaßen der nämliche, von dem 4 Kg 19, 2 ff die Rede ist. An beiden Stellen heißt er der Sohn eines nicht näher bezeichneten Amoz, den die Kirchenschriftsteller nach der Schreibung in der Septuaginta und Vulgata oft mit dem Propheten Amos verwechseln. Wie die Königsbücher, so berichtet auch das Buch Isaias von der angesehenen Stellung, die der Prophet bei Ezechias einnahm; ja der Abschnitt 4 Kg Kap. 19—20, der von Isaias handelt, hat offenbar in Is Kap. 36—39 seine Quelle. Dies sagt auch 2 Par 32, 32, wonach der Prophet Isaias, der Sohn des Amoz, einen Abschnitt aus Ezechias' Lebensgeschichte in seinem Gesichte niedergeschrieben habe.

Demnach muß das Lebensbild des Propheten hauptsächlich nach den im Buche Isaias enthaltenen Zügen gezeichnet werden. Er lebte jedenfalls zu Jerusalem in der Nähe des königlichen Hofes, war verheiratet und hatte zwei Söhne. Er empfing den Beruf zum Propheten unter Ozias und wirkte wenigstens bis zum 14. Regierungsjahre des Königs Ezechias. Während unter Achaz seine

übernatürliche Sendung mit Gleichgültigkeit und Verachtung aufgenommen wurde, erwies Ezechias ihm das höchste Vertrauen, und er wurde diesem Könige sowohl durch verständige Warnung als durch tröstliche Verheißung und Wunderwirkung zur Stütze in den schwierigsten Zeiten der Regierung. Die Art und Weise, wie Isaias 4 Kg 20, 14 und Is 39, 3 auftritt, läßt erkennen, daß seine Zeitgenossen ihm eine ungemessene Ehrfurcht entgegenbrachten.

Noch weiter malen Tradition und Legende, der Juden sowohl als der Christen, das Bild des großen Mannes aus. Nach diesen Quellen war Amoz ein Bruder, Isaias ein Neffe des Königs Amasias, des Vaters und Vorgängers von Ozias (Megillah 10 b). Er soll erst 690 sein Leben geendet haben; allgemein ist die Angabe, daß er auf Geheiß Manasses', der sein eigener Schwiegersohn gewesen sein soll, mit einer (hölzernen) Säge zersägt worden sei (Jebamoth 49 b. Iust., Dial. c. Tryph. 120: *M.* 6, 756. Tertull., De pat. 14: *M.* 1, 1270). Diese Todesart war nicht ungewöhnlich (2 Sm 12, 31). Seit den frühesten Zeiten wird daher auf Isaias der Ausdruck ἐπρίσθησαν, secti sunt, bezogen, womit der Apostel Hebr 11, 37 eine der Todesarten alttestamentlicher Märtyrer bezeichnet. Hieronymus schreibt daher, die Juden verständen die Stelle Is 57, 1 2 entweder von allen Gerechten, die Manasses getötet habe, oder sie seien der Ansicht, Isaiam de sua prophetare morte, quod serrandus sit a Manasse serra lignea, quae apud eos certissima traditio est. Unde et nostrorum plurimi illud, quod de passione sanctorum in Epistula ad Hebraeos ponitur: Serrati sunt (Hebr. 11, 37) ad Isaiae referunt passionem (*M.* 24, 546 ff). Dieses Martyrium des Propheten berichtet auch die apokryphe Schrift Ascensio Isaiae. Dieser Tradition gemäß verehrt ihn die Kirche unter ihren Heiligen. Das römische Martyrologium sagt bestimmt zum 6. Juli: In Iudaea sancti Esaiae prophetae (commemoratio), qui sub Manasse rege sectus in duas partes occubuit. Weiter erzählt das Martyrologium, daß der Prophet unter der Eiche Rogel am Teich Bethesda begraben worden sei, und die christliche Legende setzt hinzu, daß der Teich durch die Verdienste des Propheten die bei Jo 5, 4 angegebene Eigenschaft erhalten habe. Nach besser beglaubigter Nachricht ward Isaias' Grab später zu Paneas in Basan gezeigt, und von dort wurden seine Gebeine 442 unter Theodosius II. nach Konstantinopel gebracht (Acta SS. Boll. Iul. II 250 ff).

Alle diese Angaben haben ihre Bedeutung, insofern sie nicht an die dürftigen Notizen über die Person des Propheten geknüpft sein können, sondern von dem Eindruck zeugen, den das Buch Isaias bei seinen Lesern hinterlassen hat.

351. Das Buch Isaias ist eine Sammlung von einzelnen Schriftstücken, die chronologisch aneinander gereiht sind.

Schon eingangs gibt die Nennung der vier Könige, unter denen der Inhalt des Buches geschaut worden, zu verstehen, daß es aus mehreren einzelnen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Noch mehr geht dies hervor aus den wiederholten Überschriften und Zeitangaben 2, 1; 6, 1; 7, 1; 13, 1; 14, 28; 15, 1; 17, 1; 19, 1; 20, 1; 21, 1 11 13; 22, 1 15; 23, 1; 36, 1. Die Erklärung des Textes führt außerdem aus inneren Gründen zur Anerkennung einer Reihe von einzelnen, selbständigen Stücken in dem Buche, so bei 5, 1 ff; 8, 1 5 ff; 9, 1 ff usw.

Der Gesichtspunkt, nach dem diese Bestandteile geordnet sind, kann nur die Zeitfolge sein. Für einzelne Stücke ist nämlich die Zeit der Entstehung

angegeben: der Abschnitt 7, 1 bis 8, 4 gehört in die frühere Regierungszeit des Königs Achaz, 14, 29—32 entstand in dessen Todesjahr, 20, 2 ff ist aus dem Anfang von Ezechias' Regierung. Die dabei erkennbare Reihenfolge ist zur Beurteilung der Anordnung entscheidend. Da nun die Überschrift das ganze Buch aus vier Regierungszeiten herleitet, so muß der Inhalt nach jenen festen Punkten datiert werden. Demnach fallen Kap. 1—6 unter Ozias und Joatham, Kap. 7—14 unter Achaz, Kap. 15 bis zu Ende unter Ezechias. Die Annahme, daß ein Teil der zweiten Hälfte unter Manasses entstanden sei, hat in der Überschrift keine Stütze. Ebensowenig aber kann aus 6, 1 gefolgert werden, daß alles Vorausgehende aus der Zeit Ozias' stamme, so daß für die Zeit Joathams nichts übrig bliebe. Denn wenn die dort erzählte Begebenheit auch in das Todesjahr des Königs Ozias fällt, so ist doch ihre Veröffentlichung in die Zeit Joathams zu setzen; daher die Form der Erzählung וָאֵרְאֶה.

352. Das Buch Isaias enthält durchgängig Weissagung, zum Teil mit historischer Einleitung. Indes kann nur die erste Hälfte, Kap. 1—35, als eine Sammlung wirklicher Predigten angesehen werden; die zweite Hälfte ist eine zusammenhängende Abhandlung, welche nie mündlich vorgetragen wurde. Zu beiden sind die historischen Stücke Kap. 36—39 zu ziehen.

Es ist allgemein anerkannt, daß mit 40, 1 ein Abschnitt beginnt, der durch Verwandtschaft der Ideen, Entwicklung der Gedanken und Einheit des Ausdrucks als ein unteilbares Ganze kenntlich wird. Erst 1831 hat Rückert entdeckt, daß dieser Teil auch in der äußeren Form eine regelmäßige Gliederung zeigt (Hebr. Propheten, übersetzt und erläutert, 1. [einzige] Lieferung, Leipzig 1831, 1 ff). Er zerfällt nämlich in die ziemlich gleich langen Abschnitte Kap. 40 bis 48; 49—57; 58—66, die durch den Refrain 48, 22; 57, 21 geschieden sind. Die allgemeine Aussicht des Alten Testamentes, nämlich die Erlösung, wird hier in dreifach aufsteigender Reihenfolge dargestellt: im ersten Abschnitt als vorbildliche Befreiung aus der bevorstehenden babylonischen Gefangenschaft, die zuerst das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit wachrufen wird; im zweiten Abschnitt als geschichtliche Erlösung durch das Auftreten des „Dieners Gottes", עֶבֶד יהוה, d. i. des Messias; im dritten Abschnitt als vollendete Heilswirkung, die sich im Leben der Kirche als des Reiches Gottes vollzieht. Innerhalb dieser Haupteinteilung sind auch die einzelnen Abschnitte gleichmäßig gegliedert; jeder besteht aus dreimal drei Reden, deren Abgrenzung ziemlich mit der Kapiteleinteilung zusammenfällt, so daß je neun Kapitel ein Drittel des Ganzen ausmachen. Obwohl diese einzelnen Partien vielfach die Form der Ansprache haben, so ist doch leicht zu ersehen, daß dies nur eine poetische Einkleidung, und daß der ganze zweite Teil die geordnete Ausführung eines wohlerwogenen Planes ist. Diese kann mit dem Namen Abhandlung bezeichnet werden, insoweit der inspirierte Charakter des Ganzen erlaubt, die menschliche Bezeichnung darauf anzuwenden. — Über den „Diener Gottes" s. Feldmann, Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40—55, Freiburg 1907.

Anders ist es mit dem ersten Teil. Er ist leicht als eine Zusammenstellung einzelner Reden zu erkennen, die erst gehalten, dann aufgeschrieben sind. Aus dem mündlichen Vortrag stammen die frische, anschaulich gehaltene Form und einzelne Anspielungen, die dem Scharfsinn des Auslegers zu denken geben;

bei der späteren Niederschrift sind die vielen Überschriften sowie die geschichtlichen Notizen 7, 1—3 10—13; 8, 1—3; 20, 1—2 eingefügt worden. Im einzelnen sind folgende Abschnitte zu unterscheiden. Zuerst Strafrede allgemeinsten Inhalts mit der Aussicht auf Erlösung, Kap. 1. Dann Vergleichung der messianischen Zukunft, die eine alte Weissagung (2, 1—4) darstellt, mit der traurigen Gegenwart und Ankündigung, daß nur durch harte Strafe, die besonders die üppigen Frauen trifft, dem Erlöser der Weg gebahnt werden wird, Kap. 2—4. Israel an Früchten wie an Strafen einem unfruchtbaren Weinberge gleich, Kap. 5. Erzählung von der früher geschehenen Berufung des Propheten zu seinem Amte; sie trägt schon die Weissagung in sich, daß der größere Teil Israels zu Grunde gehen, nur ein kleiner Rest gerettet werden wird, Kap. 6. Diese Wahrheit dient den folgenden Weissagungen Kap. 7—12 gleichsam als Thema. Darin wird auf dem Hintergrunde der künftigen Erlösung durch den „Emmanuel" die nächste Zukunft gezeichnet, um die Zeitgenossen zur Bemühung um das endliche Heil aufzufordern; in die Androhung der Strafe, die durch den Assyrer vollzogen werden soll, mischt sich die tröstliche Aussicht: שְׁאָר יָשׁוּב, „ein Rest bekehrt sich" (7, 3; 10, 21), und הוֹי אַשּׁוּר, „Wehe dem Assyrer!" (10, 5.) Hieran schließen sich Strafandrohungen meist gegen auswärtige Völker, alle mit Ausnahme von 18, 1 (Äthiopien) unter der Benennung מַשָּׂא „Last", von den Alten gewöhnlich decem visiones genannt (in Wirklichkeit 11 Strafandrohungen): a) gegen Babel, 13, 1 bis 14, 27; b) gegen die Philister, 14, 28—32; c) gegen Moab, Kap. 15 16; d) gegen Syrien und das mit ihm verbündete Israel, Kap. 17; e) gegen Äthiopien, Kap. 18; f) gegen Ägypten, Kap. 19 20; g) gegen die „Seewüste" Babylon, 21, 1—10; h) gegen Idumäa, 21, 11—12; i) gegen Arabien, 21, 13—17; k) gegen das „Schautal" Jerusalem, Kap. 22; l) gegen Tyrus, Kap. 23. Es folgen neue Weissagungen von dem Gericht, das Gott an Juda üben wird, und von dem Gnadenreich, das durch die Strafe angebahnt werden soll, Kap. 24—26; dann ist Israel in anderem Sinne als Kap. 5 wieder ein Weinberg, Kap. 27. Nachdem noch einmal in Kap. 28—33, deren einzelne Abschnitte charakteristischerweise alle mit dem Weheruf beginnen (28, 1; 29, 1 15; 30, 1; 31, 1; 33, 1), gelegentlich der assyrischen Invasion Gottes Ratschlüsse für die gegenwärtige Zeit angekündigt worden, wendet sich die letzte Prophezeiung des ersten Teiles gegen alle Feinde des Gottesreiches, die in Edom versinnbildet sind, Kap. 34; ihre Vernichtung bringt die goldene Zeit herauf, in der die Zustände des Paradieses wiederkehren, Kap. 35.

Der historische Abschnitt Kap. 36—39 gehört weder in den ersten noch in den zweiten Teil, sondern ist ein Bindeglied, das beide Teile sehr glücklich zu einer Gesamtheit aneinander schließt.

Ansprechend ist auch eine Zerlegung des ersten Teiles in drei Gruppen: „Die erste (Kap. 1—12) bezieht sich auf die Gefahren, welche dem Reiche Juda von seiten der Assyrer drohten, denen König Achaz sich in dienstgefälliger Politik angeschlossen hatte; die zweite (Kap. 13—27) auf die benachbarten heidnischen Völker, das weltbeherrschende Babylon, die kleineren Völker der Philister, Moabiter, Damascener, dann die Äthiopier und Ägypter und endlich wieder auf Babylon, Duma (Idumäa), Arabien, Jerusalem und Tyrus, mit weiterem Ausblick auf das letzte Weltgericht; die dritte (Kap. 28—39) auf den Jerusalem drohenden Krieg gegen Sennacherib, dessen glücklichen Ausgang der Prophet zuletzt historisch berichtet" (Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I 39).

353. Das Buch Isaias ist ein einheitliches Ganze.

Es ist der modernen Kritik vorbehalten geblieben, das wunderbare Buch als eine regellose Folge von einzelnen Schriftstücken hinzustellen. Wie planvoll jedoch das Ganze angelegt ist, läßt sich freilich nur bei tieferem Eindringen in das Wesen und den Zweck der Prophetie erkennen.

Zuerst ist festzuhalten, daß die geschriebene Prophetie der Zukunft dient. Einen solchen Zweck hat auch die im ersten Teil vorliegende Darstellung der Wirksamkeit, welche Isaias auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat. Inwieweit diese mit dem zweiten Teil und dem verbindenden historischen Abschnitt innerlich zusammenhängt, ist erst zu erörtern, wenn in der Anordnung des ersten Teils selbst ein logischer Fortschritt kenntlich wird. Ein solcher aber ist unschwer festzustellen. Erst müssen die Bewohner von Jerusalem und durch sie die weiteren Kreise der Juden zur Erkenntnis ihrer eigenen Verkommenheit und zur Furcht vor der göttlichen Strafe geführt werden, wie dies in den ersten sechs Kapiteln geschieht. Dann muß ihnen durch die Aussicht auf das messianische Heil die Hoffnung nahegebracht werden, Gottes Gnade und Erlösung von der Sünde zu erlangen (Kap. 7—12). Dem steht hindernd im Wege die ungemessene Furcht vor dem Verlust der volksmäßigen Selbständigkeit und die falsche Hoffnung auf irdische Hilfe, namentlich durch ein Bündnis mit Assyrien. Beidem entzieht der Prophet das Fundament, indem er sämtlichen im Bereich des jüdischen Gesichtskreises liegenden Mächten ihre Strafe ankündigt, womit nur Gottes Leitung als Hoffnungsstern übrig gelassen wird (Kap. 13—23). Weil aber die Juden sich auf dem Wege der Belehrung nicht von ihrem Hange zum heidnischen Götzendienst und heidnischen Leben abbringen lassen wollen, so wird nunmehr die Aussicht auf die einschneidende Strafe des Exils eröffnet (Kap. 24); doch bleibt die Gewißheit, daß das harte Strafmittel den gläubigen und bußfertigen Teil zur Rettung, nicht zum Untergang führen soll (Kap. 25—27). Indessen verhallt die Stimme des Propheten vor dem Spott der in Jerusalem herrschenden Frivolität und vor dem Rat einer falschen Staatsklugheit, die dem mächtig herandringenden Assyrien gegenüber alles von einem Bündnis mit Ägypten erwartet. Diesen beiden Feinden der Wahrheit gegenüber bleibt dem Propheten nur die Aufgabe, darauf hinzuweisen, daß hiermit der Bestand des jüdischen Reiches untergraben ist, daß Gottes Wille, den Messias zu schicken, als unverrückbarer Eckstein in der Geschichte der Völker dasteht, und daß alle Feinde des Reiches Gottes zu Grunde gehen müssen (Kap. 28—35).

So folgerichtig und sachgemäß demnach auch der Zusammenhang jener Abschnitte erscheint, die ein Bild von der Tätigkeit des Propheten unter seinen Zeitgenossen geben, so erhält diese Darstellung dennoch ihre volle Bedeutung für spätere Zeiten erst durch die folgenden historischen Abschnitte, Kap. 36—39. Zuerst bestätigt die Geschichte von Sennacheribs Feldzug die Wahrheit dessen, was Isaias über die nächste Zukunft geweissagt hat, und muß so auch seinen übrigen weitgreifenden Prophezeiungen Glaubwürdigkeit verleihen. Eine weitere Bestätigung für die Zuverlässigkeit seiner Reden gibt dann das Auftreten des Propheten bei Ezechias' Krankheit: der Wundertäter, der den Schatten an der Sonnenuhr zurückkehren heißt und den Kranken heilt, verdient bei der Verkündigung von der Befreiung aus dem Exil ebensoviel Glauben wie bei der Prophezeiung der fünfzehn Jahre, die Ezechias' Leben zugesetzt werden. Die Krankheitsgeschichte des Königs ist ja selbst ein treuer Spiegel und Typus von dem, was dem ganzen Volke widerfährt. Vielleicht noch wichtiger ist die Erzählung

von der Gesandtschaft des babylonischen Vasallenkönigs Merodach-Baladan an Ezechias. Hier wird in wunderbarer Weise die Fernsicht auf eine Entwicklung eröffnet, worin menschliches Tun und göttliche Fügung gleichmäßig wirksam sind. Ezechias begeht, indem er sich mit dem Aufrührer einläßt, zugleich einen sittlichen und einen politischen Fehler; beide führen, wenn auch aus verschiedener Notwendigkeit, zu der endlichen Katastrophe, und der Leser gewinnt den Eindruck, daß der allmächtige Gott sie in den Plan aufnehmen muß, der die Beseligung des Menschengeschlechtes durch den Erlöser bezweckt. So läßt sich auch die Aussicht auf eine ferne Verwüstung begreifen, die sich wie ein roter Faden durch den ersten Teil zieht. Es sind hier Erfüllungen gegeben, die zugleich Weissagungen bilden und ein ahnungsvolles Verlangen nach Enthüllung der Zukunft wachrufen.

Eine bessere Einleitung zum zweiten Teil kann nicht gedacht werden. Wer bis dahin dem Gedankengang des großartigen Buches gefolgt ist, der versteht, daß sein Verfasser mit seinen Gedanken nicht mehr in der Gegenwart, sondern nur in der Zukunft leben kann, und daß er die Mission, für die seine Predigt nutzlos gewesen, nur noch durch den Schreibgriffel erfüllen kann.

Wie einheitlich und wohlgegliedert der zweite Teil angelegt und durchgeführt ist, geht schon aus der skizzierten Inhaltsangabe hervor. Er folgt auf den ersten Teil wie die Frucht auf die Blüte; die ruhige Anschauung des Greisenalters reflektiert gleichsam die übernatürlichen Erleuchtungen, die das Mannesalter wie Blitze durchzuckt hatten.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß die Einheit des Ganzen, die hier nur in großen Zügen zur Anschauung gebracht ist, sich im einzelnen bis zur Wahl des Ausdrucks allenthalben beobachten läßt. — Über die Einheit des Buches s. Knabenbauer in der ZkTh 1878, 650; 1879, 18; Erklärung des Propheten Isaias; Commentarius in Isaiam prophetam, Parisiis 1887.

Den wunderbar tiefen Zusammenhang, in dem die einzelnen Teile dieses Buches erscheinen, hat der Verfasser jedenfalls hineinlegen wollen. Dies wird dadurch nicht beeinträchtigt, daß, wie gezeigt, die chronologische Anordnung das Ganze beherrscht. Die Tätigkeit des großen Mannes, der erst prophetisch in die Zeitgeschichte eingegriffen, später aber kontemplativ in die Zukunft geschaut hat, ist unter dem Einfluß der ewigen Weisheit so geleitet worden, daß in dem chronologischen Verlauf seines Wirkens der angegebene Plan sichtbar werden konnte. Dies bleibt auch wahr, wenn die Reden der ersten fünf Kapitel zeitlich nacheinander anzusetzen sind; es ist leicht denkbar, daß sich schon beim ersten Auftreten des Propheten die ganze vor ihm liegende Aufgabe vor seinem Geist enthüllte. Indes schließen manche Erklärer nicht mit Unrecht aus der Abrundung des Buches, daß diese erste zusammenfassende Ergießung dem Ganzen gleichsam als Inhaltsangabe vorangestellt sei, ohne als wirkliche Rede vorgetragen zu sein. Diese Ansicht wird dadurch bestätigt, daß das erste Kapitel im Eingang und sonst große Ähnlichkeit mit Moses' Abschiedslied Dt Kap. 32 zeigt; es scheint, als wolle der Verfasser von seinen Zeitgenossen ebenso Abschied nehmen wie der greise Heerführer, indem er gleich ihm in ihre Hände seine prophetischen Erfahrungen wie Moses die gesetzlichen Bestimmungen niederlegt.

354. Das Buch Isaias ist von Isaias selbst verfaßt.

In diesem Satze sind zwei Wahrheiten behauptet, einmal daß die einzelnen Bestandteile des Buches von Isaias herrühren, und dann, daß Isaias selbst sie zu einem Buche zusammengestellt hat.

Es liegt nun, was die erste Behauptung angeht, kein Grund vor, der gewöhnlichen Form, wie der Verfasser eines hebräischen Buches angezeigt wird, bei Is 1, 1; 2, 1; 13, 1; 20, 2 den Glauben zu versagen. Die erste Überschrift aber legt, wie schon gezeigt, das ganze Buch dem Propheten bei. Gewiß ist alles, was in dem Buche steht, eines Isaias würdig; so spricht jemand, der mit Königen wie mit seinesgleichen redet, und der die irdischen Dinge wie auf einer Warte im Lichte der überirdischen Wahrheit betrachtet. Die gleichzeitige Geschichte spiegelt sich in dem Buche Isaias so ab, wie es nicht möglich wäre, wenn die Schrift einen Späteren zum Verfasser hätte. Dies beweisen nicht bloß die vielen Bestätigungen, welche die Angaben des Buches durch gleichzeitige hieroglyphische und keilschriftliche Monumente erfahren, sondern auch mancherlei Anspielungen, die jetzt unverständlich geworden sind, aber durchaus die Kenntnis eines Gleichzeitigen verraten. Kap. 20, 1 ist ein assyrischer König namens Sargon erwähnt, der die Belagerung und die Eroberung von Azotus veranlaßte. Kein profaner Schriftsteller des Altertums berichtet von ihm, und an keiner andern Stelle der Heiligen Schrift wird er genannt. Daher wurden früher verschiedene Versuche gemacht, diesen König mit irgend einem der andern assyrischen Könige zu identifizieren. Heute haben die Ausgrabungen auf assyrischem Boden dargetan, daß Sargon ein assyrischer König war, und daß er einen seiner Feldherrn (תַּרְתָּן, *Vulg.* Thartan, = Feldherr) zur Belagerung und Erstürmung von Azotus aussandte. Ebenso sind der Kriegszug Sennacheribs gegen Ezechias (Kap. 36 f) und die Gesandtschaft des Merodach-Baladan von Babylonien, eines Gegenkönigs der assyrischen Herrscher (Kap. 39), sichergestellt. Auch die Kenntnis der damaligen ägyptischen und äthiopischen Zustände (Kap. 18—20) weist auf einen gleichzeitigen Verfasser hin. Ein wichtiges Glied des ganzen Buches, nämlich die in Kap. 36—39 enthaltene „übrige Geschichte Ezechias' und der ihm bewiesenen Gnaden", steht nach 2 Par 32, 32 in dem „Gesichte Isaias' des Sohnes Amoz', des Propheten". Die Unbestimmtheit dieses Ausdrucks wird gehoben durch die parallele Stelle 2 Par 9, 29, wo Addo unzweifelhaft als Verfasser genannt wird. Nach 2 Par 26, 22 hat ja auch „Isaias, der Sohn Amoz', der Prophet" die Geschichte des Königs Ozias geschrieben. Im Neuen Testament könnten Anführungen wie Mk 1, 2: „wie geschrieben steht beim Propheten Isaias" allenfalls als Akkommodation an einen bestehenden Sprachgebrauch gelten, der freilich nicht beweiskräftig wäre. Anders ist es mit Angaben wie Mt 13, 14: „Es wird an ihnen die Weissagung Isaias' erfüllt, der da spricht" (Is 6, 9); oder 15, 7: „Isaias hat von euch geweissagt" (Is 29, 13); ebenso Jo 12, 38 39. Besonders aber lassen die Ausdrücke des Apostels Röm 9, 27 29; 10, 16 20; 15, 12 keinen Zweifel darüber bestehen, daß sowohl die neutestamentlichen Schriftsteller als die Juden zur Zeit Christi überhaupt niemand anderem als dem Propheten Isaias die Abfassung des Buches Isaias zuschrieben. Die spätere Tradition der Juden ist nie eine andere gewesen; sie wurde nur einmal, durch den Zweifel Aben Ezras, unterbrochen (Fürst, Der Kanon des A. T. 16). Zu allen Zeiten war es auch christliche Überzeugung, daß Isaias sein Buch selbst niedergeschrieben und herausgegeben hat. — Zum Beleg für die geschichtlichen Daten verweisen wir auf die betreffenden Namen im LB (Sargon, Ezechias, Merodach-Baladan), auf die Kommentare von Knabenbauer und auf M. Theresia Breme, Ezechias und Senacherib, Freiburg 1906.

Wenn es sich nun um die Frage handelt, wer das kunstreiche Buch zusammengestellt habe, so erscheint es kaum möglich, einem andern als dem großen

Verfasser der einzelnen Abschnitte die Konzeption des Ganzen zuzutrauen. Wie nur er vollständig seinen Beruf erfassen konnte, so war auch nur er fähig, diesen Beruf durch sein Buch für ferne Zeiten zu verwirklichen. Die angeführten Zeugnisse wollen insgesamt Isaias nicht bloß als Urheber, sondern auch als Redaktor und Herausgeber seines Buches bezeichnen.

Daß Isaias immer als Verfasser des Buches, wie es vorliegt, angesehen wurde, läßt sich schließlich aus der ungemessenen Hochachtung erkennen, die seiner Person bewahrt worden ist (vgl. § 350 Ende). Eine solche Wertschätzung ist aber nicht aus den dürftigen Nachrichten über sein Leben, sondern vielmehr aus der Beschaffenheit seines Buches zu erklären.

Diese Überzeugung ist auch bei den sog. Männern der Wissenschaft nie vollständig geschwunden; wohl aber sind in neuerer Zeit einzelne Teile des Buches dem Propheten Isaias abgesprochen worden. Zuerst (seit 1775) wurde der zweite Teil einem „Pseudojesaja" oder „Deuterojesaia" oder dem „großen Unbekannten" beigelegt, der gegen Ende des babylonischen Exils gelebt habe (in Babylonien oder vielleicht in Ägypten). Dann wurde der zweite Teil auf mehrere Verfasser verteilt: „Deuterojesaia": Kap. 40—55; „Tritojesaia" oder Sammlung von mehreren Nachträgen: Kap. 56—66; einem besondern Autor wurden ferner die Teile zugewiesen, die vom „Knechte Gottes" handeln (die „Ebed-Jahvelieder"): 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13 bis Kap. 53. Auch bedeutende Stücke des ersten Teils wurden nach und nach dem Propheten Isaias aberkannt. Eine Geschichte dieser sog. Kritik kann hier nicht gegeben werden; wir verzeichnen daher die Ansichten von einigen protestantischen Bibelforschern der Jetztzeit. Nach Marti rühren von Isaias her: 6, 1—11; 7, 2—4a 5—8a 9—14 16; 8, 1—4 5—8a 11—15 16—18 sowie einzelne Teile aus Kap. 28—30 (oder auch 31). Dies seien ursprünglich zerstreute Schriftstücke gewesen, die allmählich vermehrt worden seien; das jetzige Buch Isaias sei als Ganzes erst um das Jahr 100 v. Chr. entstanden. Nach Sellin hätten sich in der Hauptsache als echt jesajanische Partien bewährt: Kap. 1—12; 14, 24 bis 20, 6; Kap. 22; (23, 1—14?); Kap. 28—33. Anders Cornill. — Marti, Das Buch Jesaja erklärt, Tübingen 1900, XVIII. Sellin, Einleitung in das Alte Testament, Leipzig 1910, 70. Cornill, Einleitung 158.

Die gegen die Echtheit des zweiten Teils angeführten Gründe laufen im ganzen auf die Behauptung hinaus, es gebe keine wirklichen Weissagungen; die Kenntnis späterer Zustände, die das Buch Isaias bekunde, könne nur aus der Autopsie erklärt werden; die Form des ersten Teils (sowohl die innere, d. i. die Ideen, als die sprachliche) sei eine andere als die des zweiten. Wir haben es also hier mit inneren Gründen zu tun. Bei der folgenden Widerlegung der gegen den jesajanischen Ursprung des zweiten Teils vorgebrachten Gründe ist die in § 367 zu behandelnde Echtheit des ersten Teils vorausgesetzt.

355. Der zweite Teil des Buches Isaias kann aus inneren Gründen nicht einem Späteren als Isaias oder mehreren späteren Verfassern zugeschrieben werden.

Für jeden, der sich in den Geist des großen Propheten hineingelesen hat, steht die Abfassung dieses zweiten Teils durch ihn selbst so fest, daß man den Abschnitt wohl hat sagen lassen: „Wenn Isaias mich nicht geschrieben hat, so hat es zwei Isaias gegeben." Indes sind die „inneren Gründe" der Kritik so subjektiver Natur, daß auch das gerade Gegenteil herausgelesen worden ist.

Einige Bestreiter der Echtheit sind so offen, zu sagen, daß sie das Dasein von unleugbar erfüllten Prophezeiungen zugestehen müßten, falls der zweite Teil von Isaias herrühre. Nun ist es aber, sobald irgend ein Teil des Buches diesem Propheten zugeschrieben wird, ganz unmöglich, die Tatsache solcher Prophezeiungen in Abrede zu stellen. Ganz gewiß hat Isaias den Einfall der Assyrer, der unter Ezechias erfolgte, unter Achaz vorhergesagt (8, 7 8; 10, 5—33). Ebenso bestimmt wird an andern Stellen die Verwüstung des Judenlandes geweissagt, z. B. 6, 11; 7, 17—25; 17, 9. Und wenn hierin politische Kombination statt Weissagung sollte erblickt werden, so gibt es im ersten Teil doch Vorhersagungen, die in einer noch viel späteren Zeit erst durch Christus erfüllt worden sind; ebenso muß von 52, 13 und Kap. 53 zugestanden werden, daß es alttestamentliche Weissagungen von Christus und der christlichen Zeit sind, die ihre Erfüllung gefunden haben. Warum also soll Isaias' gotterleuchteter Geist nicht zu seiner Zeit schon die Befreiung aus dem Exil vorhergesehen und vorherverkündigt haben?

Darauf wird erwidert, nicht eigentlich der Inhalt des zweiten Teils sei anstößig, sondern die Darstellung, denn der Verfasser rede zweifellos von der babylonischen Gefangenschaft wie von gegenwärtigen Zuständen. Allein darin offenbart sich nichts anderes als die Erhabenheit des prophetischen Geistes, in dem der Reichtum übernatürlicher Gnade mit der Vollkommenheit seiner natürlichen Gaben zusammentraf. Auch im ersten Teil versetzt sich Isaias in die Zeit des Exils als in die Gegenwart, z. B. 5, 13. Überhaupt ist den Propheten alles gegenwärtig, was sie verkünden; sie sind eben „Seher" (vgl. Nm 24, 17 ff; Ps 2 21 109). Isaias selbst bezeichnet sein ganzes Buch als „Gesicht"; und in der Tat sieht er in prophetischer Anschauung in die verschiedensten Perioden der Geschichte als Augenzeuge (9, 1 ff; 10, 28—33; 14, 31; 15, 1 ff; 16, 1 ff).

Auf der andern Seite soll die Form des zweiten Teils von der des ersten Teils ganz verschieden sein. Man versteht dies sowohl von der inneren Form, d. h. von den Ideen, von denen beide Teile getragen sind, als von der sprachlichen Form. Was nun jene betrifft, so liegt es nahe, daß ein Trostbuch sich in anderem Gedankenkreise bewegt als ein Wehbuch. Mit diesen Bezeichnungen sind nämlich die beiden Teile nicht unpassend charakterisiert. Aber gerade die Verschiedenheit, die durch einen solchen Gegensatz bedingt ist, stellt die Einheit her, die vom Buche Isaias zu erwarten ist. Die Tröstung ist doch nur für die, welche die im ersten Teil geweissagte Erniedrigung erfahren haben. In diesem Sinne ist die Einheit zwischen 22, 4; 27, 11 und 40, 1, zwischen 30, 14 und 43, 21 unschwer zu erkennen. Auch ist es kein Zeichen verschiedenen Ursprungs, sondern es ist ganz folgerichtig, wenn der Herr bloß im zweiten Teil גֹּאֵל, „Erlöser", genannt wird, während der erste Teil vielmehr seine Allmacht und Gerechtigkeit hervorhebt. Wie aber auch schon 35, 9 גְּאוּלִים, „Erlöste", vorkommen, so kehren überhaupt die Anschauungen des ersten Teils im zweiten wieder; vgl. z. B. 3, 26; 5, 6; 6, 11 12 mit 54, 11; — 29, 16 mit 45, 9; 64, 8. Vor allem ist der „Knecht Gottes" im zweiten Teil kein anderer als der Emmanuel des ersten Teils; vgl. 11, 2 ff und 42, 1 ff; — 9, 1 ff und 49, 6; 50, 10; — 11, 1 und 53, 2; 61, 1 ff; — 12, 3 und 55, 1. Noch leichter ist zwischen dem ersten und dem zweiten Teil Ähnlichkeit der Ideen als Verschiedenheit der Anschauungen zu erkennen (siehe darüber Knabenbauer, Comm. in Is. proph. II 5 13 ff; DB 3, 968). Besser jedoch als einzelne Stellen zeigt der gesamte Inhalt den fraglichen Zusammenhang: die

Rede richtet sich im zweiten Teil an jene, an denen sich der erste Teil, insoweit er zeitgeschichtlich zu betrachten ist, erfüllt hat.

Der Unterschied sodann, der im sprachlichen Ausdruck bemerklich sein soll, ist schwer ersichtlich. Wenn zuerst gesagt wird, der zweite Teil enthalte eine Reihe religiöser Bezeichnungen, die dem ersten Teile fremd seien, so ist gerade das Gegenteil wahr. Es ist irrig, daß קָרָא 40, 2 6 etwas anderes bedeute als 6, 3 4, צֶדֶק 61, 3 etwas anderes als 1, 26, מִשְׁפָּט 42, 4 etwas anderes als 32, 16 usw. Auch hat der zweite Teil keine rein formellen Elemente, die einen spezifischen Unterschied zwischen seiner Redeweise und der des ersten Teils bedingen könnten. Von den Ausdrücken, die nur bei Isaias und in keinem andern Buche des Alten Testamentes vorkommen, enthält allerdings der erste Teil mehr als der zweite; allein im ersten Teil selbst ist ihre Verteilung so ungleich, daß z. B. 14 in Kap. 30, 11 in Kap. 32 und gar keiner in Kap. 31 steht. Dagegen finden sich von solchen Wörtern in beiden Teilen אַסִּיר (10, 4); 24, 22 und 42, 7; יָבָל 30, 25 und 44, 4; נַעֲצוּץ 7, 19 und 55, 13; עֹנֶג 13, 22 und 58, 13; צִחֶה 5, 13 und צַחְצָחוֹת 58, 11; תַּעֲלוּל 3, 4 und 66, 4. Noch bemerkenswerter sind die Wortverbindungen יֹאמַר יהוה 1, 11 18; 33, 10; 40, 25; 41, 21 und 66, 9; פִּי יהוה דִּבֵּר 1, 20 und 40, 5; 58, 14; קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל 1, 4; 5, 19 24; 10, 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 30, 11 12 15; 31, 1; 37, 23 und 41, 14 16 20; 43, 3 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5; 58, 13; 60, 9 14; רָם וְנִשָּׂא 2, 13; 6, 1 und 57, 15; אוּר 31, 9 und 44, 16; 47, 14; 50, 11; הָרֵי 14, 25 und 49, 11; 65, 9; גַּנּוֹת 1, 29 und 65, 3; 66, 17. Vgl. ferner 1, 13 und 66, 3; 1, 19 und 55, 2; 1, 27 und 59, 20; 11, 6 ff und 65, 25; 11, 12 und 49, 22 usw. Diese Übereinstimmung ist so einleuchtend, daß die Bestreiter der Echtheit des zweiten Teils auf den Einfall gekommen sind, er müsse aus Nachahmung des ersten entstanden sein. Die gewöhnliche Redensart endlich, es fänden sich im zweiten Teil „Aramaismen" und „Arabismen", muß hier wenigstens ohne Wirkung bleiben; denn abgesehen von dem schon in § 290 betonten Charakter der dichterischen Sprache, beweisen die Ausdrücke הֵן „wenn", בָּחַר „prüfen", כִּהֵן „priesterartig machen", חֵפֶץ „Angelegenheit" u. a. nichts, da sie schon in den vor Isaias entstandenen Büchern des Kanons vorkommen. — Über die ähnlichen Ausdrücke in beiden Teilen s. Knabenbauer, Comm. in Is. proph. II 24 ff; die sog. Aramaismen und Arabismen bei De Wette-Schrader, Einleitung 412 f; die sog. singulären Ausdrücke des zweiten Teils bei Driver-Rothstein 256 ff.

Gewiß wäre Isaias nicht der große Geist, für den ihn jede Zeit gehalten hat, wenn er nicht der Verschiedenartigkeit des Stoffes gemäß auch seine Darstellung verschiedenartig gestaltet hätte. Es wäre sicher auch sehr merkwürdig, daß die wunderbarste und erhabenste Prophezeiung, die je gegeben worden, in fremdem Lande verfaßt wäre. Schwer zu begreifen wäre ferner, daß das Volk Israel den Namen gerade des Propheten, dem es wegen seiner tröstlichen Weissagung am meisten verpflichtet war, vergessen haben sollte, so daß dessen Trostbuch aus Ratlosigkeit über den Verfasser der Weissagung Isaias' angehängt worden wäre. Sollte endlich der zweite Teil wirklich in Babylon geschrieben sein, so wäre es geradezu rätselhaft, warum er von Verhältnissen und Zuständen, die vor dem Exil liegen, als gegenwärtigen spricht 43, 23; 66, 3 (vgl. 1, 11 13); 57, 5 7 13; 58, 3—6, oder wie er sagen kann, Abraham sei „von dem Ende der Erde" (41, 9) herbeigeholt worden.

Daß der zweite Teil des Buches von einem einzigen Autor herrührt, geht auch daraus hervor, daß sein Zweck deutlich angegeben und ein einheitlicher Gedanke nach einer sorgfältigen Disposition dargestellt ist. Der Zweck ist in den einleitenden Worten (40, 1): Consolamini, consolamini, populo meus, dicit Deus vester angezeigt, die Disposition in den drei Stufen (40, 2): completa est malitia Kap. 40—48, dimissa est iniquitas Kap. 49—57, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis Kap. 58—66. Der in der Disposition gegebenen Übersicht entspricht also die Reihenfolge in der Behandlung, und zwar so sorgfältig, daß die drei Unterabteilungen sich auch räumlich ähnlich sind. Es zeigt sich darin echt schriftstellerische Kunst, die ihr Thema planmäßig in erschöpfender Weise zur Anschauung bringt. Die Aufteilung des zweiten Teils an mehrere Autoren ist daher ein Verstoß gegen die Regeln der schriftstellerischen Interpretation.

In neuerer Zeit haben auch einige katholische Theologen dem nichtjesajanischen Ursprung von Kap. 40—66 das Wort geredet, ohne jedoch ihre Ansicht anders zu begründen als nichtkatholische Bibelforscher.

Nach allem ist also leicht ersichtlich, daß der Glaube an die Herkunft des zweiten Teils durch die vorgebrachten inneren Gründe nicht erschüttert werden kann.

356. Dagegen sprechen gewichtige äußere Gründe dafür, daß der zweite Teil des Buches ebenso wie der erste von Isaias verfaßt ist.

Von äußeren Gründen, wonach die Abfassung des zweiten Teils in die Zeit des Exils versetzt werden müsse, ist bisher nur ein einziger vorgebracht worden, nämlich daß zu talmudischer Zeit im Kanon nicht Isaias, sondern Jeremias an der Spitze der großen Propheten stehe, und daß Isaias erst auf Ezechiel folge. Da aber diese Anordnung keineswegs ursprünglich und allgemein ist, und da der Talmud selbst dafür einen inneren Grund angibt, so darf diese Reihenfolge nicht als chronologisch gefaßt werden; es ist somit auch der bezeichnete Schluß hinfällig. Vermutlich folgte das Buch Jeremias deswegen auf die Königsbücher, weil beide Schriften von dem nämlichen Verfasser herrühren. — Über die Anordnung der prophetischen Bücher siehe § 186—188; die talmudische Reihenfolge Baba bathra 14b; über eine andere Reihenfolge vgl. Berachoth 57b. Eine irrtümliche Begründung der talmudischen Ordnung gibt Fürst, Der Kanon des A. T. 14 25.

Die äußeren Gründe aber, wonach der zweite Teil des Buches von Isaias herstammen muß, sind folgende. Zunächst läßt sich nicht verkennen, daß einige der vor dem Exil lebenden Propheten durch den zweiten Teil des Buches Isaias nicht weniger als durch den ersten beeinflußt sind. So enthält Sophonias 2, 15; 3, 10 deutliche Anklänge an Is 47, 8 10; 66, 20. Bei Jeremias ist die Weissagung gegen Babel Kap. 50 und 51 in allen Einzelheiten dem zweiten Teil des Buches Isaias so ähnlich, daß Kritiker, die den zweiten Teil des Buches Isaias einem einzigen Verfasser zuschreiben, behaupten, diese beiden Kapitel seien von jenem Verfasser eingeschoben oder überarbeitet. Ähnlich ist es mit Jer 10, 1—16 gegenüber Is 41, 7; 44, 12—15; 46, 7 und mit einer ganzen Reihe kleinerer Abschnitte bei Jeremias. Zacharias erneuert 7, 4—7 unzweifelhaft die Stelle 58, 3 ff und nennt sie „Worte, die der Herr durch die früheren Propheten gesprochen, da Jerusalem noch bewohnt und reich war". Einen weiteren Grund für die Echtheit des zweiten Teils liefert die Septuaginta, welche beide Teile unter dem Namen Ἡσαΐας zusammenstellt. Ferner können die Worte des Ekklesiastikus 48, 27: spiritu magno vidit ultima et consolatus

est lugentes in Sion nur dem zweiten Teile gelten, sonst wären sie nicht zutreffend. Zu Jesu Zeiten gehörte die Stelle Is 61, 1 zum „Buche Isaias' des Propheten" (Lk 4, 17 ff); der Kämmerer der Königin Candace las die Stelle 53, 7 8 im „Propheten Isaias" (Apg 8, 28). Die Schriftsteller des Neuen Testamentes führen elfmal Stellen des zweiten Teils als Worte des Propheten Isaias an: Mt 3, 3; 8, 17; 12, 17; Mk 1, 2; Lk 3, 4; 4, 17; Jo 1, 23; 12, 38; Apg 8, 30; Röm 10, 16 20. Nach Josephus ist Cyrus zur Abfassung seines Ediktes Esdr 1, 2 hauptsächlich dadurch bewogen worden, daß ihm die ihn betreffende Prophezeiung des Isaias gezeigt wurde (Ant. 11, 1, 2). Endlich spricht sich die jüdische Tradition unzweifelhaft für Isaias als den Verfasser des zweiten Teiles aus; so namentlich, wenn sie das Buch Isaias ספר נחמות, „Buch der Tröstungen", nennt (Berachoth 57b; Baba bathra 14b: כוליה נחמתא), oder wenn sie darauf aufmerksam macht, daß Isaias gern die freudigen Ausrufe verdopple, wie נַחֲמוּ נַחֲמוּ 40, 1; אָנֹכִי אָנֹכִי 43, 11 25; עוּרִי עוּרִי 51, 9; 52, 1; הִתְעוֹרְרִי הִתְעוֹרְרִי 51, 17; סֹלּוּ־סֹלּוּ 57, 14; 62, 10; שָׁלוֹם שָׁלוֹם 57, 19; עִבְרוּ עִבְרוּ 62, 10 (s. Vajjiqra rabba 10, 2).

Angesichts dieses Tatbestandes macht die Leugnung der modernen Kritik nach dem Wort eines englischen Forschers den Eindruck, als sollte Isaias noch einmal entzweigesägt werden (Cook, Holy Bible V 18, n. 2). Liest man dann die Begründung eines solchen Verfahrens in De Wettes Einleitung, die als Kanon in dieser Frage auch jetzt noch angesehen wird, so scheint es, daß es wieder mit einer hölzernen Säge geschehen soll. — Eine treffende Charakterisierung neuerer Willkürlichkeit gibt Fonck in der ZkTh 1902, 748. Über die Ähnlichkeit zwischen Isaias einerseits und Jeremias, Sophonias, Ezechiel, Nahum, Habakuk anderseits s. Knabenbauer, Comm. in Is. proph. II 9 ff.

357. Auch gegen einzelne Abschnitte des ersten Teils sind grundlos Bedenken erhoben worden, die deren Abfassung durch einen andern als Isaias beweisen sollen.

Einige von diesen Abschnitten seien hier genannt; eine vollständige Rechtfertigung ihrer Ableitung von dem Propheten Isaias kann nur durch Erklärung geliefert werden. Die Hinweise auf den Messias 9, 1—6 (Vulg. 2—7); 11, 1—8 werden in neuerer Zeit Isaias abgesprochen, da sie in seine Auffassung von dem Messias und der messianischen Zeit nicht paßten. Ein solcher „Beweis" ist jedoch eine petitio principii. Die Hinweise sind für den Propheten Isaias sehr angemessen, wenn man nur im Auge behält, daß nach seiner Auffassung die Macht des Messias geistiger Art ist, und daß die prophetischen Ideen in Formen dargestellt werden, die dem Volke bekannt sind. Daher erscheint hier der Messias als ein mächtiger Fürst, der eine beglückende Friedensherrschaft ausübt. Der Zusammenhang mit 2 Sm 7, 14—16 ist leicht zu finden. Sodann soll 11, 10—17 unecht sein, da die Idee von der Sammlung der Zerstreuten der Zeit des Isaias noch fremd sei. Auch diese Behauptung ist eine petitio principii. Der Gedanke, daß Gott in der Zukunft seinem Volke helfend beistehe, wie er es auch aus Ägypten geführt habe, ist auf jede bedrängte Zeit des jüdischen Volkes anwendbar. Wenn dann noch hinzugefügt wird, daß der Gedanke von der Vereinigung der zersprengten Juden auf „Deuterojesaja" hindeute, so ist durch diese Behauptung der jesajanische Ursprung zugestanden, und es muß daher auch Kap. 12 als „Trostgedicht" echt sein. Weiterhin sind umstritten die beiden Weissagungen gegen Babel, 13, 1 bis 14, 23; 21, 1—10, die Weissagung gegen Moab, Kap. 15 16, die Weissagung über Juda, Kap. 24—27, die Weissagung über

Edom, Kap. 34 35. Es ist wahr, daß in diesen Abschnitten Begebenheiten aus der Zeit nach Isaias mit einer Anschaulichkeit und Lebendigkeit geschildert werden, wie man sie sonst nur bei einem Augenzeugen erwartet. Statt aber hier den Reichtum der prophetischen Erleuchtung und das hohe Talent des Schriftstellers zu bewundern, will die Kritik die Echtheit der Abschnitte aus demselben Grunde beanstanden, mit dem sie die Echtheit des zweiten Teils bestreitet: es soll keine wirklichen Vorhersagungen geben. Davon gilt aber das nämliche, was in § 355 gesagt ist. Eine weitere Schwierigkeit, die hier keiner Widerlegung bedarf, soll darin bestehen, daß in diesen Stücken der Zusammenhang der Ideen und Ausdrücke mit dem zweiten Teil des Buches unverkennbar sei. Ferner trete deutlich die Verwandtschaft zwischen einzelnen dieser Abschnitte und den entsprechenden Darstellungen bei Jeremias hervor. Allein nur Voreingenommenheit kann die Quelle dieser Ähnlichkeit bei Jeremias statt bei Isaias suchen. Für die Echtheit von Kap. 36—39 spricht deutlich 2 Par 32, 32, weil danach ein Buch existierte, das die Geschichte des Königs Ezechias enthielt, und das den Namen führte: חִזְקִיָּהוּ יְשַׁעְיָהוּ בֶּן־אָמוֹץ הַנָּבִיא (nach der richtigen Lesart von LXX, Pesh., Vulg., Luc.; die Lesart der Masora und die der Peschittho bei Lee ist unrichtig). Schließlich fehlt auch hier die Behauptung nicht, die beanstandeten Stücke des ersten Teils seien im Ausdruck nicht „jesajanisch". Über ihre Grundlosigkeit vgl. Herbst-Welte, Einleitung II 2, 33 ff.

Als Resultat der ganzen Untersuchung bleibt demnach die Überzeugung, daß von dem Buche Isaias auch die Wissenschaft nichts anderes dartun kann, als was der Glaube der Juden wie der Christen von Anfang an festgehalten hat.

Wie jedes Buch der Heiligen Schrift, so weist auch das Buch Isaias Glossen aus späterer Zeit auf. Weissagungen sodann sollen den Glauben an Gottes Vorsehung und das Vertrauen auf Gott stärken, nicht aber die menschliche Neugierde befriedigen. Daher sind die konkreten Angaben in 7, 8 (über Ephraims Sturz) und 44, 28; 45, 1 (כּוֹרֶשׁ, falls dieses Wort hier Eigenname ist) als interpretierende Zutaten anzusehen. An welchen Stellen sonst noch solche vorhanden sind, muß die Exegese lehren.

358. Der Form nach gehört das Buch Isaias zu den vollendetsten Literaturerzeugnissen nicht bloß des hebräischen, sondern irgend eines Volkes in der Geschichte überhaupt.

Schon die gewaltige Geisteskraft, die in dem Inhalt des ganzen Buches aufleuchtet, sowie die nahe Verwandtschaft zwischen prophetischer und poetischer Gabe läßt erwarten, daß das Buch auch durch Erhabenheit und Schönheit der Form hervorragen muß. Der hl. Hieronymus sagt von Isaias: Sciendum, quod in sermone suo disertus sit; quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quidpiam in eloquio rusticitatis admixtum. Unde accidit, ut prae ceteris florem sermonis eius translatio non potuerit conservare (Praef. in lib. Is.: *M.* 28, 771). Gerade der Adel dieser Darstellung ist es, der die Meinung von Isaias' königlicher Abkunft hervorgerufen hat. Die neueren Beurteiler sind einstimmig darin, daß das Buch Isaias, der zweite Teil miteinbegriffen, alle äußeren Vorzüge an sich trage, die sich sonst nur vereinzelt bei Schriftstellern finden. „Majestätische Darstellung neben sorgfältigster Wahl des Ausdrucks", „ein entzückender Wohllaut", „eine Mannigfaltigkeit, welche immer spannt und nie aus der Bewunderung kommen läßt", „Einfachheit und makellose Reinheit des Ausdrucks" — das sind Lobsprüche, die dem Buche Isaias,

auch abgesehen von seinem übernatürlichen Charakter, nicht vorenthalten werden können. Solche Vorzüge sind freilich schwer in einer Übersetzung zu vereinigen, und es gibt daher auch in keiner Sprache eine des Originals würdige Übertragung. Eine Übersetzungsprobe (Is 14, 4—23) teilt Baumgartner in seiner Geschichte der Weltliteratur Bd 1 S. 40 f mit. Als eine „meisterhafte Übertragung in holländische Verse" bezeichnet er (S. 39 A. 1) Jonckbloets De Profetieën van Amos' Zoon, Amsterdam 1888 und 1889. Gute Übersetzungen verschiedener Stücke hat Hontheim in der ZkTh 1906, 160 363 746 geliefert.

359. Der masoretische Text des Buches Isaias ist sicher von größeren Entstellungen frei.

Allerdings weicht der Text der Septuaginta in zahllosen Einzelheiten von dem heutigen hebräischen Texte ab; doch ist dieser dem der Septuaginta vorzuziehen. Oft kann aber auch die Septuaginta zur Verbesserung des hebräischen Textes herangezogen werden. Es mögen hier einige Beispiele von Textesverbesserung und Textesverschiedenheit folgen: 1, 4 בְּזֹרוּ אָחוֹר, *Vulg.* abalienati sunt retrorsum, LXX om.; 1, 11 וּבְכָשִׂים, *Vulg.* et agnorum, LXX om. Zu lesen ist: 1, 12 לִרְאוֹת statt לְרָאוֹת; 1, 17 nach LXX und Vulg. חָמוּץ statt חמוֹץ; 7, 11 שְׁאָלָה statt שְׁאָלָה; 9, 6 לַמַּרְבֶּה statt לְמַרְבֶּה. Die Septuaginta macht einen erläuternden Zusatz z. B. 1, 31 οἱ ἄνομοι καὶ οἱ ἁμαρτωτοί. Auch der Konjekturalkritik ist Spielraum geboten, z. B. 1, 29 תֵּבֹשׁוּ für יֵבֹשׁוּ. — Viele Beispiele liefert der mit Vorsicht zu benutzende Kommentar von Duhm, 2. Aufl., Göttingen 1902.

Entscheidung der Bibelkommission De libri Isaiae indole et auctore vom 29. Juni 1908.

Dubium I. Utrum doceri possit, vaticinia quae leguntur in libro Isaiae — et passim in Scripturis — non esse veri nominis vaticinia, sed vel narrationes post eventum confictas, vel, si ante eventum praenuntiatum quidpiam agnosci opus sit, id prophetam non ex supernaturali Dei futurorum praescii revelatione, sed ex his quae iam contigerunt, felici quadam sagacitate et naturalis ingenii acumine, coniciendo praenuntiasse? — Negative.

Dubium II. Utrum sententia quae tenet, Isaiam ceterosque prophetas vaticinia non edidisse nisi de his quae in continenti vel post non grande temporis spatium eventura erant, conciliari possit cum vaticiniis, imprimis messianicis et eschatologicis, ab eisdem prophetis de longinquo certo editis, necnon cum communi SS. Patrum sententia concorditer asserentium, prophetas ea quoque praedixisse, quae post multa saecula essent implenda? — Negative.

Dubium III. Utrum admitti possit, prophetas non modo tamquam correctores pravitatis humanae divinique verbi in profectum audientium praecones, verum etiam tamquam praenuntios eventuum futurorum, constanter alloqui debuisse auditores non quidem futuros, sed praesentes et sibi aequales, ita ut ab ipsis plane intelligi potuerint; proindeque secundam partem libri Isaiae (cap. XL—LXVI), in qua vates non Iudaeos Isaiae aequales, at Iudaeos in exilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam iamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exules viventi assignare? — Negative.

Dubium IV. Utrum, ad impugnandam identitatem auctoris libri Isaiae, argumentum philologicum, ex lingua stiloque desumptum, tale sit censendum, ut virum gravem, criticae artis et hebraicae linguae peritum, cogat in eodem libro pluralitatem auctorum agnoscere? — Negative.

Dubium V. Utrum solida prostent argumenta, etiam cumulative sumpta, ad evincendum Isaiae librum non ipsi soli Isaiae, sed duobus, imo pluribus auctoribus esse tribuendum? — Negative.

3. Das Buch Jeremias.

360. Mit dem Namen Jeremias wird ein Prophet bezeichnet, der zur Zeit des jüdischen Königs Josias seinen Beruf erhielt und darin bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus tätig blieb.

Jeremias (יִרְמְיָהוּ, יִרְמְיָה, Ἰερεμίας, Hieremias, *Vulg.* Ieremias) wird zuerst 2 Par 35, 25 bei der Erzählung von Josias' Tode als Verfasser von Liedern auf den Gefallenen genannt. Auch ist ebd. 36, 12 von seiner prophetischen Tätigkeit unter Sedecias die Rede. Nähere Nachrichten über ihn gibt das Buch Jeremias; denn es ist eine Eigentümlichkeit von ihm, daß in die Mitteilung gesprochener Reden die Lebensschicksale des Propheten selbst verflochten werden. Diesen Angaben zufolge war Jeremias aus Anathoth im Stamme Benjamin gebürtig, wo seine Familie begütert war (32, 7), und gehörte zum Priestergeschlecht, wie der (nur auf ihn zu beziehende) Ausdruck 1, 1 מִן־הַכֹּהֲנִים, de sacerdotibus, beweist. Sein Vater hieß Helcias und wird schon in alter Zeit (z. B. Clem. Alex., Strom. 1, 21: *M.* 8, 849) irrtümlich für den Hohenpriester gehalten, der nach 4 Kg 22, 8 und 2 Par 34, 14 das Gesetzbuch wieder auffand. Jeremias wurde im dreizehnten Jahre des Königs Josias zum prophetischen Amte berufen (1, 2) und übte es zunächst von Anathoth aus, bis er gezwungen ward, seinen Aufenthalt in Jerusalem zu nehmen (12, 7). Seine Wirksamkeit erstreckte sich über die Regierungen Joachaz', Joakims, Jechonias' und Sedecias' hinaus bis in die Zeit des babylonischen Exils hinein (44, 1). Dieses teilte er mit den Israeliten nicht; denn von den Eroberern Jerusalems ward ihm die Wahl gelassen, nach Babel zu ziehen oder in der Heimat zu bleiben, und er entschied sich für das Los der armen Landsleute, welche die Babylonier unter der Aufsicht des Statthalters Godolias zurückließen (40, 6). Leider wurde dieser edeldenkende und menschenfreundliche Beamte nach kurzer Zeit ermordet (41, 2), und die zurückgebliebenen Juden flohen nun trotz Jeremias' Abmahnung nach Ägypten, „weil sie der Stimme des Herrn nicht gehorchen wollten" (43, 7). Jeremias mußte sich der Gewalt fügen und zog mit ihnen (43, 6), um auch in Ägypten seine Wirksamkeit erfolglos fortzusetzen. Hier endigen die biblischen Mitteilungen über Jeremias. Von seinen ferneren Schicksalen gibt es nur unverbürgte Nachrichten. Nach Tertullian (Scorp. adv. Gnost. 8: *M.* 2, 137), Ps.-Epiphanius (Vita Ier.: *M.* 43, 400), Hieronymus (Adv. Iovin. 2, 37: *M.* 23, 335), Isidor von Sevilla (De ortu et ob. Patrum 38: *M.* 83, 142) ward er von den Juden, deren Teilnahme am Götzendienst er rügte, gesteinigt. Diese Angabe ist auch in das römische Martyrologium aufgenommen, in dem es zum 1. Mai heißt: In Aegypto S. Ieremiae prophetae, qui, a populo lapidibus obrutus, apud Taphnas occubuit ibique sepultus est; ad cuius sepulcrum fideles (ut refert S. Epiphanius) supplicare consueverunt indeque sumpto pulvere aspidum morsibus medentur. Nach

anderer, unverbürgter Angabe wurde Jeremias bei der Eroberung Ägyptens durch Nabuchodonosor von diesem nach Babylon geführt und starb dort in hohem Alter (Seder Olam Rabba 26, ed. Meyer 77). Dieselbe Tradition findet sich in den Überschriften der Psalmen 64 und 136 (Vulg.).

Bei der Zerstörung Jerusalems soll Jeremias nach einem späteren Bericht das heilige Zelt, die Bundeslade und den Rauchopferaltar an dem Berge Nebo verborgen haben (2 Mach 2, 4 ff; vgl. § 284). Nach der Zerstörung verfaßte er die Klagelieder (Klgl 1, 1, nach LXX und Vulg.).

Kein Prophet hat für die Erfüllung seines Berufes so viele Opfer bringen müssen wie Jeremias. Nach der Anordnung Gottes mußte er jungfräulich leben (16, 2), und er ging in Gottes Ratschluß ein, indem er, fern von froher Gesellschaft (15, 17), im Gebet (7, 16; 11, 14; 14, 11; vgl. 2 Mach 15, 14) ausharrte. Sein Leben fiel in eine Zeit, die allem Übernatürlichen entfremdet war. Der Untergang des Reiches Juda stand damals schon in so naher Aussicht, daß kein Verständiger gegen die Gefahr blind sein konnte. Jene aber, die sie heraufbeschworen hatten, wollten nicht daran erinnert sein und kehrten ihren Grimm gegen den Propheten, so wie der Schiffer den Sturmvogel tötet. Mit Recht heißt Jeremias schon bei Isidor von Pelusium (Ep. 1, 298: *M.* 78, 356): πολυπαθέστατος τῶν προφητῶν. Seine Landsleute, ja seine Blutsverwandten trachteten ihm nach dem Leben (11, 21; 12, 6); die falschen Propheten suchten seine Wirksamkeit unmöglich zu machen (8, 10; 14, 13; 23, 9 ff; 28, 1 ff); überall begleiteten ihn Spott, Hohn, Verfluchung, Mißhandlung (15, 10; 18, 18; 20, 1 ff). Wiederholt entging er nur mit genauer Not dem Tode (26, 8); dafür aber mußte er lange Zeit im Gefängnis zubringen (36, 26; 37, 15 20); ja selbst eine schmutzige Zisterne diente ihm zeitweilig als Kerker (38, 6). Gleichwohl war, wie schon der hl. Gregor von Nazianz bemerkt (Or. 17 ad civ. Naz. 1: *M.* 35, 965), kein Prophet von größerer Liebe zu seinem Volke erfüllt und mehr bereit, ihm hilfreich entgegenzukommen. Wegen dieser leidensvollen Hingabe für sein Volk wird Jeremias stets als Vorbild unseres Herrn angesehen, so daß die Kirche in ihrer Liturgie manches seiner Worte dem leidenden Heiland in den Mund legt. Hieronymus sagt von ihm: Ieremias ... Salvatoris figura est. Wie der menschgewordene Gottessohn selbst, so verdiente auch Jeremias durch seine Leiden sich das Recht, Fürbitter und Vermittler für sein Volk zu werden (2 Mach 15, 12—16), und bei den späteren Juden bestand daher die Erwartung, daß er noch einmal wiederkommen werde (Mt 16, 14). — Über den vorbildlichen Charakter des Propheten s. Hier., Homil. Orig. 14 in Ier. (*M.* 25, 588) und Homil. 11 (ebd. 666 f).

Über mancherlei spätere Legenden, die sich an die Person des hochverehrten Propheten knüpften, vgl. Frassen, Disquis. bibl., Parisiis 1682, 592; Calmet in der Vorrede zu seinem Kommentar; Neumann, Jeremias von Anathoth I, Leipzig 1856 u. 1858, 71 f.

361. Das Buch Jeremias enthält in bunter Reihe die Reden dieses Propheten nebst Mitteilungen über die persönlichen Erlebnisse, durch welche die Reden veranlaßt wurden. Die Anordnung ist in etwa chronologisch, im ganzen aber ist kein Prinzip dafür aufzufinden.

Der Gesamtinhalt des Buches läßt sich kurz zusammenfassen. Angesichts der herrschenden Frivolität und Lasterhaftigkeit hat Jeremias nur den darin sich kundgebenden Undank gegen Gottes barmherzige Leitung zu rügen und die

bevorstehende Strafe anzukündigen. Dies geschieht mit der Sprache der Wehmut, die nur selten den Ausblick auf die Erlösung aus dem Exil oder auf das Heil des Messias gestattet. Persönlich sehr zart und schüchtern angelegt, ist Jeremias doch in der Erfüllung seines Berufes wunderbar entschieden und der größten Opfer fähig. Weil seine prophetische Tätigkeit sich über mehr als vierzig Jahre hinzieht, kann es nicht fehlen, daß die Nebeneinanderstellung seiner Reden mancherlei Wiederholungen aufweist, die aber bei seinen Predigten selbst nicht auffallen konnten.

Soll der Inhalt des Buches Jeremias im einzelnen dargelegt werden, so muß zunächst das letzte Kapitel (52) abgesondert werden, da es als bloße Zutat dasteht; es ist eine wörtliche Wiederholung von 4 Kg 24, 18—20; 25, 1—21 27—30. Offenbar ist dieser Abschnitt aus dem von Jeremias hergeleiteten Geschichtsbuche hier angereiht, um für alles Frühere die Bestätigung an die Hand zu geben. Weiter bilden Kap. 46—51 einen Abschnitt für sich, insofern sie sämtlich Drohreden über nichtjüdische Völker enthalten. In den Rest ist ein Einschnitt vor Kap. 40 zu machen, weil Kap. 40—45 aus der Zeit nach der Eroberung Jerusalems stammen, alles Frühere aber vor diese Zeit fällt.

Bei Kap. 1—39 lassen sich nur die Abschnitte angeben, in die der ganze Text zerfällt. Kap. 1 erzählt die Berufung des Propheten zu seinem Amte. Kap. 2—18 enthalten sechs längere Reden, deren Abgrenzung 3, 6; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 18, 1 zu suchen ist. Mit unerschöpflicher Beredsamkeit werden hier Mahnungen, Bitten, Warnungen, Drohungen aufgeboten, um Volk und Fürsten zur Buße zu bewegen. Kap. 19—29 folgen Weissagungen von dem schließlichen Schicksal Jerusalems und der Wegführung der Juden, untermischt mit den Nachrichten über das persönliche Schicksal des Propheten, aber auch (23, 5) mit der Aussicht auf das Heil des Messias. Die Erlösung aus dem Exil sowie die große Erlösung durch den Messias bilden den Inhalt von Kap. 30—33. Hieran schließt sich in Kap. 34—39 eine Sammlung von kürzeren Aussprüchen des Propheten und Nachrichten über seine Leiden, die in die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems fällt.

Es sind mancherlei Versuche gemacht worden, in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Abschnitte einen leitenden Gedanken zu entdecken, oder richtiger gesagt, einen solchen hineinzutragen. Daher ist die Einteilung des Buches bei verschiedenen Autoren verschieden. Fillion z. B. hat in seiner Biblia Sacra folgende Anordnung: 1, 1—3 Überschrift; 1, 4—19 Berufung des Propheten. *Prima pars.* Sermones prophetici de reprobatione Iudaeorum irrevocabiliter decreta, Kap. 2 bis Kap. 33. Sermo I: Kap. 2 bis 3, 5; Sermo II: 3, 6 bis Kap. 6; Sermo III: Kap. 7—10; Sermo IV: Kap. 11—13; Sermo V: Kap. 14—17; Sermo VI: Kap. 18—20; Sermo VII: Kap. 21—24; Sermo VIII: Kap. 25 mit 3 Appendices: Kap. 26, Kap. 27—28, Kap. 29; Sermo IX: Kap. 30 bis 31; Sermo X: Kap. 32—33. *Secunda pars.* Narratio partim historica, partim prophetica ultimorum eventuum regni Iuda, Kap. 34 bis Kap. 45. Sectio I: Kap. 34—38; Sectio II: Kap. 39—45. *Tertia pars.* Sermones prophetici de exteris gentibus, Kap. 46 bis Kap. 51. *Conclusio* historica, Kap. 52. — Knabenbauer unterscheidet (außer Kap. 1 Berufung) 6 Teile: 1. Teil, Kap. 2 bis Kap. 10, 6 Reden (2, 1 bis 3, 5; 3, 6 bis Kap. 4; Kap. 5—6; Kap. 7—8; Kap. 9; Kap. 10); 2. Teil, Kap. 11 bis Kap. 20, 6 Reden (Kap. 11; Kap. 12; Kap. 13; Kap. 14—15; Kap. 16—17; Kap. 18—20); 3. Teil, Kap. 21 bis Kap. 29, 9 Reden (Kap. 21; 22, 1 bis 23, 8; 23, 9—40; Kap. 24; Kap. 25; Kap. 26; Kap. 27; Kap. 28; Kap. 29); 4. Teil, Kap. 30 bis Kap. 33, 1 Rede

(Kap. 30 f), 1 Erzählung (Kap. 32), 1 Weissagung (Kap. 33); 5. Teil, Kap. 34 bis Kap. 45, 6 Erzählungen (Kap. 34—35; Kap. 36; Kap. 37—38; Kap. 39; Kap. 40—43; Kap. 44—45); 6. Teil, Kap. 46 bis Kap. 51, Reden gegen die auswärtigen Völker; Kap. 52, Schluß: Erfüllung der Weissagungen über die Stadt. — A. Scholz macht 6 Abschnitte von je 10 Aussprüchen (Dekaden). — Das Prinzip der Anordnung der einzelnen Teile im Buche selbst ist nicht streng chronologisch. Die Abschnitte, welche datiert sind, zeigen deutlich, daß die Zeitfolge nur in den größten Zügen eingehalten ist. In die Zeit Josias' ist durch die Überschrift verlegt 3, 6 bis Kap. 6. Unter Joakims Regierung fallen die Kapitel 25—27 35 36 45, und zwar 26 und 27 in den Anfang, die übrigen in das vierte Jahr dieser Regierung. Aus Sedecias' Zeit stammen Kap. 21 24 28 29 32—34 37 38; 39, 15 ff (ferner 49, 34 ff; Kap. 50 51), und auch hier rühren Kap. 24 und 29 wieder aus dem Anfang, 28 aus dem vierten, 32 aus dem zehnten Jahre dieses Königs. Für die Zeitbestimmung von Kap. 7—20 ist weder aus inneren Gründen noch auf die Autorität der Ausleger hin etwas mit Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Nur insofern die chronologische Anordnung doch irgendwie zur Geltung kommt, scheinen die fraglichen Abschnitte in die frühere Zeit des Propheten zu fallen. 22, 24—30 bezieht sich auf Jechonias.

Aus alldem erkärt es sich, daß schon in vorchristlicher Zeit die bestehende Anordnung des Einzelnen als nicht bindend betrachtet wurde.

362. Eine ganz selbständige Anordnung der einzelnen Bestandteile des Buches hat die Septuaginta, indem die Reden gegen auswärtige Völker (Kap. 46—51) in einer andern Reihenfolge nach 25, 13 stehen.

Diese Verschiedenheit der griechischen von der hebräischen Aufeinanderfolge findet sich in allen Handschriften der Septuaginta sowie in den aus ihr geflossenen Übersetzungen. Schon Origenes erwähnt sie (Ep. ad Afric. 4: *M.* 11, 56); ebenso sagt der hl. Hieronymus (Prol.: *M.* 28, 848): ordinem visionum, qui apud Graecos et Latinos (in der altlateinischen Übersetzung) omnino confusus est, correximus. Aus diesem Tatbestande kann vorerst nur geschlossen werden, daß Kap. 46—51 als eine für sich bestehende Sammlung betrachtet worden sind. Dies zeigt auch die dem Text eingefügte Überschrift: אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא עַל־הַגּוֹיִם 46, 1; Ἃ ἐπροφήτευσε Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη 25, 14.

363. Auch sonst weicht der griechische Text vielfach von dem hebräischen ab; namentlich ist er viel kürzer als der hebräische. Der Grund für alle diese Verschiedenheiten ist lediglich in dem Verfahren des Übersetzers zu suchen.

Die Auslassung von Wörtern, Sätzen und selbst längeren Abschnitten, die sich im griechischen Text beobachten läßt, ist oft vermerkt worden. Es fehlen hier aus dem hebräischen Text vor allem 33, 14—26; 39, 4—13; ferner 2, 17 (zum Teil); 7, 1—4; 17, 1—2; 27, 17; 27, 18—20 (z. T.); 27, 21; 27, 22 (z. T.); 29, 16—20; 48, 45—47. Besonders zu beobachten sind die Auslassungen doppelter Stellen beim zweitenmal; so 8, 10—12 wegen 6, 13—15; 17, 3 4 wegen 15, 13 14; griech. 37, 10 11 wegen 26, 27 28. Noch kleinere Auslassungen sind überaus häufig, wodurch einzelne Eigentümlichkeiten des Originals fast ganz verwischt sind. Bei den Personen ist der Name des Vaters selten

hinzugefügt; Jeremias heißt nur an wenigen Stellen „der Prophet"; der Gottesname ist bloß κύριος, nicht „Herr der Heerscharen, Gott Israels"; der Ausdruck נְאֻם יהוה ist 65mal nicht übersetzt. Demgegenüber finden sich im griechischen auch einige kleine Zusätze: 2, 28 (aus 11, 13); 4, 1 26 29; 5, 1; 7, 4 10; 26, 15 (hebr. 46, 15) usw.; diese liegen aber alle innerhalb der Übersetzungsfreiheit, die bei der Septuaginta auch sonst bekannt ist. — Graf, Der Prophet Jeremia, Leipzig 1862. A. Scholz, Der masoretische Text und die Septuagintaübersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875; Derſ., Kommentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880. Knabenbauer, Commentarius in Ieremiam prophetam, Parisiis 1889. Warkman, The Text of Jeremiah, or a critical investigation of the Greek and Hebrew, Edinburgh 1889. Streane, The double Text of Jeremiah (Massoretic and Alexandrien), Cambridge-London 1896. Duhm, Das Buch Jeremia, Tübingen und Leipzig 1901. Erbt, Jeremia und seine Zeit, Göttingen 1902. Bruston, Le prophète Jérémie et son temps, Cahors 1905. Cornill, Das Buch Jeremia, Leipzig 1905. Von Aufsätzen in der ZAW erwähnen wir: 1888, 177; 1903, 153; 1906, 97 129; 1909, 1.

Zur Erklärung dieser Textverschiedenheiten wird wohl angenommen, es habe zwei Rezensionen des Buches Jeremias gegeben, eine palästinensische und eine ägyptische. Nachdem nämlich das Buch in Palästina schon verbreitet gewesen, habe Jeremias seine Weissagungen in Ägypten durchgesehen und in eine andere Ordnung gebracht; aus diesem revidierten Exemplar sei der masoretische Text, aus der älteren Rezension die Septuaginta geflossen (Movers, De utriusque recensione vaticiniorum Ieremiae, graecae Alexandrinae et hebraicae masorethicae, indole et origine, Hamburgi 1837). Dieser Erklärungsversuch ist nicht ganz glücklich, insofern er die Frage offen läßt, warum man in Juda den jüngeren ägyptischen Text aufbewahrt, in Ägypten aber gerade den älteren palästinensischen Text zur Übersetzung gewählt haben soll. Dabei zeigt die Vergleichung der beiden Texte doch zu vieles, was lediglich auf eine nachlässige Behandlung des heutigen hebräischen Textes geschoben werden muß. Die Septuaginta weist gar zu viele Auslassungen wegen gleicher Endung und wegen bloßer Mißverständnisse auf (ſ. Kueper, Ieremias sacrorum librorum interpres atque vindex, Berolini 1837, 196).

Oft sind die grammatischen Kategorien ohne Rücksicht auf den Zusammenhang fehlerhaft aufgefaßt, z. B. 2, 25 אֱלֹהַּ, ἐπορεύετο; V. 30 לָקֹחַ, ἐδέξασθε; 6, 8 פֶּן־אֲשִׁיתֵךְ שְׁמָמָה אֶרֶץ לוֹא נוֹשָׁבָה, μὴ ποιήσω σε ἄβατον γῆν ἥτις οὐ κατοικισθῇ; 8, 6 הִקְשַׁבְתִּי וָאֶשְׁמָע, ἐνωτίσασθε δὴ καὶ ἀκούσατε; 10, 17 אֹסְפִי, συνήγαγεν usw. Für solche und für die oben genannten Verschiedenheiten zwischen den beiden Texten lassen sich in den übrigen alttestamentlichen Büchern Analoga in Menge finden; namentlich zeigt das Buch Job ähnliche Auslassungen. Es ist daher die Ansicht ausgesprochen worden, daß sich alle Abweichungen des griechischen von dem hebräischen Texte sehr gut begreifen ließen, wenn man sie als Resultat der Eilfertigkeit ansehe. Vermutlich habe in Ägypten bei Jeremias' Tod (oder Wegführung) nur eilig eine Abschrift von seinem Buche genommen werden können, so daß damit schon die kürzere und unvollkommene Fassung des griechischen Textes begründet wäre. Ebenso verstünden sich die Auslassungen und Änderungen im griechischen Text, wenn die Übersetzung vorerst nur zum Privatgebrauch irgend jemands angefertigt und deswegen keine diplomatische Genauigkeit gefordert worden wäre. Indes sind das nur Vermutungen, die den wirklichen Tatbestand auch nur unvollkommen erklären.

Es wird zu beachten sein, daß der biblische Text in früherer Zeit flüssiger war als später; die Hauptsache war der Gedanke, nicht die unveränderlich sprachliche Fassung. Die Einordnung der Weissagungen gegen fremde Völker in der Septuaginta bei 25, 13 hat einen sehr durchsichtigen Grund in der Meinung, die letzten Worte dieses Verses leiteten ungekünstelt zu den Weissagungen über, und sie würde um so begreiflicher, wenn die Weissagungen als eine für sich bestehende Rolle existierten. Nach welchem Grundsatz ihre Reihenfolge geändert worden ist, läßt sich schwer erkennen.

Betrachtet man den hebräischen Text für sich allein, so erscheint er nicht verwahrlost, sondern im großen und ganzen gut abgewogen. Noch mehr tritt diese Eigenschaft hervor, wenn er mit der Septuaginta verglichen wird; er kann daher mit Recht als der ältere und bessere gelten. Diese Folgerung wird durch äußere Gründe gerechtfertigt. So stimmt das ursprünglich hebräisch geschriebene Buch Baruch 1, 9; 2, 23 mit dem masoretischen Text mehr überein als mit dem alexandrinischen. Ferner wird 2 Par 36, 20 die von der Septuaginta weggelassene Stelle Jer 27, 7 ausdrücklich als Wort des Propheten Jeremias angeführt. Dasselbe geschieht im Neuen Testament Mt 2, 17 f mit Jer 31, 15 und, ohne Nennung des Namens, Offb 15, 4 mit Jer 10, 7. Endlich folgt Josephus, wie sich bestimmt nachweisen läßt, dem heutigen hebräischen, nicht dem alexandrinischen Text: Ant. 10, 7, 3; 9, 3, 5; Contra Ap. 1, 21 (vgl. Movers a. a. O. 7). In manchen Fällen ist der griechische Text dem heutigen hebräischen vorzuziehen, insofern dieser Änderungen erlitten hat, die der hebräischen Vorlage des griechischen Übersetzers noch fremd waren. Schließlich darf nicht außer acht gelassen werden, daß eine Verschiedenheit der Textesgestalt auch nach der Entstehungsweise des Buches nicht unbegreiflich ist.

364. Das Buch Jeremias ist nach Maßgabe der in ihm enthaltenen Angaben von Baruch, dem gelehrten Freund des Propheten, gesammelt worden.

Seine gegenwärtige Gestalt hat das Buch zwischen dem 35. und 70. Jahre der babylonischen Gefangenschaft erhalten. So läßt sicht aus der Anfügung des 52. Kapitels schließen; denn dem Zwecke dieser Anfügung würde es nach 25, 11 und 29, 10 entsprochen haben, auch die Befreiung aus dem Exil zu berichten, wenn diese bei Abschluß des Buches schon eingetreten gewesen wäre. In diesem Zeitabschnitt kann Jeremias noch gelebt haben, wie schon in § 233 gesagt ist. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß der Prophet die ganze Sammlung selbst besorgt habe. Wenigstens legen die Unterschriften 51, 64 עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ sowie 48, 47 עַד־הֵנָּה מִשְׁפַּט מוֹאָב nahe, daß die Sammlung der eigentlichen Weissagungen eher von einem Fremden als von ihrem Verfasser beendigt worden ist.

Nach Angabe des Buches beauftragte Gott Jeremias wiederholt, seine Weissagungen zu schreiben. Das erste Mal empfing der Prophet die Weisung im vierten Jahre Joakims (36, 2 ff) und erfüllte sie, indem er seine früheren Reden (dem Inhalte nach) seinem Freund und Vertrauten Baruch diktierte (36, 4 18). Das so entstandene Buch wurde von Joakim verbrannt. Infolgedessen erhielt Jeremias neuen Auftrag von Gott (36, 28) und diktierte sein Buch zum zweitenmal in erweiterter Gestalt (36, 32). Da dies nicht auf einmal geschehen konnte, so ist vermutlich damit die planlose Anordnung des Buches erklärt. Nach der Zerstörung Jerusalems mußte Jeremias abermals auf Gottes Befehl die in Kap. 30 und 31 enthaltene Weissagung aufschreiben (30, 2), und es ist

wahrscheinlich, daß er sich auch dabei der Hand Baruchs bediente. Dieser war, nach dem Zusatz הַסֹּפֵר 36, 26 zu urteilen, ein wissenschaftlich gebildeter Mann, vermutlich ein Prophetenschüler (s. § 339); er bewies Jeremias eine unerschütterliche Ergebenheit und wich anscheinend nie von seiner Seite. Nach alldem ist der Schluß gerechtfertigt, daß auch jene Abschnitte des Buches Jeremias, die zwischen das vierte Jahr Joakims und das elfte Jahr Sedecias' fallen, von Baruch aufgezeichnet worden sind. Über sämtliche andern Bestandteile des Buches muß man sich bescheiden nichts anderes angeben zu können, als was oben gesagt ist.

365. Daß das Buch Jeremias aber wirklich von dem also genannten Propheten als Verfasser herrührt, ist nach äußeren und inneren Gründen nicht zu bezweifeln.

Von einem Buche, das nach 36, 10 15 21 vor König und Volk vorgelesen wurde, mußte der Verfasser zu der in § 364 erwähnten Zeit noch bekannt sein. Demnach gibt es schon aus dem Ende der Gefangenschaft ein Zeugnis, das die Abfassung der Weissagung von den 70 Jahren des Exils durch Jeremias sicherstellt: Dn 9, 2. Dasselbe bezeugen aus der ersten Zeit nach der Gefangenschaft 2 Par 36, 21 und Esdr 1, 1. Die Zerstörung Jerusalems rechnet Jesus Sirach 49, 8 9 der Nichtbeachtung von Jeremias' Weissagungen auf und zeigt bei dieser Gelegenheit, daß ihm dessen Buch in derselben Gestalt bekannt war, die es jetzt hat. Ferner wird eine Stelle des Buches (31, 15) mit ihrem heutigen Wortlaut bei Mt 2, 17 bestimmt dem Propheten Jeremias zugeschrieben. Auch die spätere Tradition der Juden und der Christen erkennt einstimmig Jeremias als den Verfasser an; wenn er nach jener sein Buch „geschrieben" hat, so läßt sich auch dieser Ausdruck mit 36, 2 vereinen.

Aus der inneren Beschaffenheit des Buches kann kaum ein Zweifel über dessen Ursprung hergeleitet werden. Das Ganze ist von der Wehmut getragen, welche die Voraussicht des Untergangs von Stadt und Reich hervorrufen mußte. Die Erwähnung Jeremias' selbst geschieht so einfach und schmucklos, wie es angesichts der ihm später gewordenen Verehrung bei einem jüngeren Verfasser nicht denkbar ist. Die Sprache des Buches steht durchaus mit der Entwicklungsgeschichte des Hebräischen im Einklang. Es weist viele jüngere Formen auf, wie z. B. בְּרִית „Laugensalz" statt בֹּר 2, 22; הֲמוּלָה „Getöse" statt הָמוֹן 11, 16; סֹפֵר „Schriftgelehrter" statt שֹׁטֵר 37, 15; לְ für das nähere Objekt 40, 2; עַל statt אֶל 11, 2, u. a. Auch die durch die Kriegszüge vermittelte Bekanntschaft mit der Sprache in Babylonien ist nicht ohne Einwirkung auf den Ausdruck des Buches geblieben; dies zeigen Wörter wie דָּיֵק 52, 4; נִכְתָּם 2, 22; סָגָן 51, 23; פֶּחָה V. 28. Aus diesem Einfluß erklären sich vielleicht auch einzelne Formen wie אַשְׁכִּים als Hiphil 25, 3; doch kann ihre Ursprünglichkeit in Zweifel gezogen werden. Ein Vers, 10, 11, ist aramäisch geschrieben.

Die Authentie des Buches Jeremias hat zuerst Spinoza angegriffen, a) weil die Anordnung der Weissagungen widersinnig sei; b) weil sich Widersprüche darin fänden; c) weil Unrichtigkeiten darin behauptet würden. Wenn in der Anordnung die Chronologie nicht eingehalten ist, so liegt gerade darin der Beweis, daß das Buch in der trüben Zeit des Jeremias verfaßt ist. Auf ihn paßt besonders, was der hl. Hieronymus bemerkt: Non enim curae erat prophetis tempora conservare, quae historiae leges desiderant; sed scribere, utcumque audientibus atque lecturis utile noverant. Unde et in Psalterio male quidam iuxta textum historiae psalmorum requirunt ordinem,

quod in lyrico carmine non observatur (Comm. in Ier. 25, 1: *M.* 24, 833). Widersprüche sollen zwischen Kap. 37 und 38 zu beobachten sein, weil die in Kap. 37 angegebene Ursache von der Gefangensetzung des Propheten in Kap. 38 anders erzählt werde. Als wenn nicht hier der Verlauf der Erzählung selbst die höchste Glaubwürdigkeit bewirkte. Eine Unrichtigkeit endlich soll darin liegen, daß 22, 28 dem König Jechonias so viel Unglück prophezeit, und daß er V. 30 als kinderlos bezeichnet werde, während er doch nach 4 Kg 25, 27 von Evilmerodach zu hohen Ehren erhoben worden sei, und während 1 Par 3, 17 ff seine Söhne und Enkel aufgezeichnet seien. Demgegenüber braucht aber kaum bemerkt zu werden, daß Jechonias erst im 37. Jahre seiner Gefangenschaft in solcher Weise geehrt wurde, nachdem er ein Menschenalter hindurch bittere Leiden ertragen hatte. Wenn ihn ferner der Prophet עָרִירִי nennt, so kann er schon deswegen nicht die Sterilität gemeint haben, weil er zwei Verse vorher von seiner Nachkommenschaft spricht; er will eben sagen, daß dem Jechonias keiner von seinen Söhnen auf dem Throne folgte. Ähnlicher Art ist die Behauptung, 34, 4 5 werde Sedecias' Schicksal unrichtig vorausverkündet. Allein sein Tod war wirklich so, wie er dort geschildert wird, und sein Schicksal bei der Gefangennehmung ist V. 3 genugsam angedeutet.

In neuerer Zeit sind erhebliche Stücke des Buches dem Propheten Jeremias abgesprochen worden. Man trennte die erzählenden oder doch überwiegend erzählenden Abschnitte von den Reden und schrieb sie dem Propheten Baruch zu, z. B. 21, 1—10; Kap. 26; Kap. 28; Kap. 29. Ein solches Beginnen verurteilt das Buch selbst, da die Überschriften diese Abschnitte ausdrücklich dem Propheten Jeremias beilegen, und da von einer intellektuellen Urheberschaft Baruchs keine Rede sein kann. Auch Kap. 19 unterscheidet sich von Teilen, die dem Propheten zugeschrieben werden, nicht; die Ausführung des göttlichen Befehles nämlich, die sich anderswo stets finde, hier aber fehlen soll, steht in V. 14. — Daß auch das Buch Jeremias an einzelnen Stellen Erweiterungen erfahren hat, liegt in der Geschichte des alttestamentlichen hebräischen Textes überhaupt begründet. Solche Zutaten können zum Teil schon von dem Sammler der Weissagungen, von Baruch, herstammen, worauf der Schluß von Kap. 51 hindeutet. Die Urheberschaft des Propheten Jeremias wird jedoch dadurch nicht berührt.

366. In Bezug auf die Form ist das Buch Jeremias charakterisiert durch häufige Wiederholungen des nämlichen Gedankens, durch die daraus entstehende Einförmigkeit und durch viele Reminiszenzen aus früheren Propheten.

Jeremias sah vierzig Jahre lang die nämlichen Verirrungen vor sich, gegen die er immer gleich vergeblich anzukämpfen hatte. Wird dazu die tiefe Wehmut in Betracht gezogen, welche die Aussicht auf die unglückliche Entwicklung der Dinge in ihm hervorrufen mußte, so läßt sich der Mangel an Wechsel im Ausdruck wohl begreifen. Wörtliche Wiederholungen stehen besonders 2, 28 und 11, 13; 5, 9 29 und 9, 9; 6, 13—15 und 8, 10—12; 7, 14 und 26, 6; 11, 20 und 20, 12; 15, 2 und 43, 11; 16, 14 15 und 23, 7 8; 17, 25 und 22, 4; 23, 19 20 und 30, 23 24; 30, 11 und 46, 28; 31, 35 36 und 33, 25 26. Als bloße inhaltliche Wiederholungen sind zu vermerken: 1, 18 und 15, 20; — 2, 27; 7, 24 und 32, 33; — 4, 4 und 21, 12; — 4, 31; 6, 24; 13, 21; 22, 23 und 30, 6; — 7, 13 26; 11, 7 ff; 25, 3 4; 26, 5; 29, 19; 32, 33;

35, 14 15; 44, 4; — 8, 14; 9, 15 und 23, 15; 15, 18 und 30, 12 15; — 24, 8 und 29, 17. Außerdem kehren einzelne stehende Ausdrücke wieder, z. B. 3, 17; 7, 24; 9, 14; 11, 8; 13, 10; 16, 12 und 23, 17; — 4, 4; 21, 12; 23, 2 22; 25, 5; 26, 3 und 44, 22; — 7, 34; 16, 9; 25, 10 und 33, 11; — 14, 12; 15, 2; 18, 21; 21, 7 9; 24, 10; 27, 13; 29, 17; 32, 24 36; 34, 17; 38, 2; 42, 17 22; 43, 11 und 44, 12 f (vgl. Cornely, Introductio II 2, n. 265; De Wette-Schrader, Einleitung 441; DB s. v. Jérémie). Schon der hl. Hieronymus macht auf diese Eigenschaft des Buches aufmerksam: Ieremias Propheta . . . sermone quidem apud Hebraeos Isaia et Osee et quibusdam aliis prophetis videtur esse rusticior, sed sensibus par est. Er fügt hinzu: Simplicitas eloquii de loco ei, in quo natus est, accidit (In Ier. Praef.: *M.* 28, 847). Indes kann dies alles nur im Sinne der Juden gesagt sein; anderswo schreibt der Heilige: Qui (Ieremias) quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in maiestate sensuum profundissimus est (Comm. in Ier. l. VI, Prooem.: *M.* 24, 866). Wo jedoch der Schwung des Geistes nicht durch die alles belastende Wehmut gehemmt ist, wie in den Weissagungen gegen auswärtige Völker, da erhebt sich auch Jeremias zu vollkommener poetischer Darstellung. Es kann also keine Geistesarmut gewesen sein, wenn er so oft auf Stellen früherer Propheten zurückgreift; eine solche Gepflogenheit ist vielmehr natürlich und angebracht, da Jeremias am Ende der Entwicklung steht, die sich in den Schriften der Propheten dreihundert Jahre lang verfolgen läßt. Die fraglichen Reminiszenzen sind gesammelt in der § 363 genannten Schrift von Kueper. Beispiele sind: 10, 25 und Ps 78, 6; 20, 14—18 und Job 3, 3—12; — 48, 5 32—36 und Is 15, 5; 16, 8—11; — 50, 39—46 und Is 34, 13; 13, 9—22. Sehr oft nimmt Jeremias Bezug auf das Deuteronomium; vgl. darüber Movers in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie 1834, 106—110.

367. Der hebräische Text des Buches Jeremias ist im ganzen treu überliefert, wenn auch manche einzelne Lesart nicht als die ursprüngliche erscheint.

Für die Treue der buchstäblichen Überlieferung kann besonders der sprachliche Charakter des Textes angeführt werden, so wie er in § 365 dargestellt ist. An einzelnen Stellen bietet jedoch auch der hebräische Text Anlaß zur Revision. Solche sind (nach dem bald zu erwartenden Kommentar zu dem Buche des Propheten Jeremias von Dornstetter): 2, 34 בִּכְנָפַיִךְ LXX, Pesh. statt בִּכְנָפֶיהָ; ebd. אֶלוֹן LXX, Pesh. statt אֵלֶּא; 14, 4 עֲבֹרֶת LXX, Pesh. statt בַּעֲבוּר; ebd. בָּאָרֶץ om. LXX, Pesh.; 17, 9 עָקֹב LXX statt עָקֹב; ebd. וְאָנוּשׁ LXX statt וְאָנֻשׁ; 36, 15 שׁוּב LXX, Pesh., Aq. statt שֵׁב; ebd. בְּאָזְנֵיהֶם om. LXX; 48, 9 צִיּוֹן, LXX σημεῖα, statt צִיץ; ebd. יָצוֹא LXX, Pesh., Targ. statt יָצָא; 51, 3 אַל־יִדְרֹךְ und וַאַל־יִתְעַל Pesh., Targ., Vulg. statt אַל־יִ״ und וְאַל־יִ״.

An den Stellen 25, 26 und 51, 41 steht שֵׁשַׁךְ für בָּבֶל, 51, 1 לֵב קָמַי für בַּשְׂדִּים, offenbar nach der Regel des א״ת (s. 1. Tl § 88 Ende). Diese Spielerei ist jedoch nicht ursprünglich, die Septuaginta hat sie noch nicht aufgenommen.

4. Die Klagelieder.

368. Klagelieder heißen fünf elegische Gedichte, welche die Zerstörung Jerusalems durch Nabuchodonosor und den Untergang des auserwählten Volkes zum Gegenstand haben.

Der hebräische Name der Klagelieder ist in den Bibelhandschriften אֵיכָה, womit das erste, zweite und vierte Lied beginnen; im Talmud und sonst heißen sie קִינוֹת. Die Septuaginta hat den Namen θρῆνοι eingeführt, und die Vulgata hat ihn beibehalten: Threni, idest Lamentationes Ieremiae Prophetae.

Den Inhalt dieser Dichtungen bilden, wie auf den ersten Blick sichtbar ist, Klagen. Die beiden ersten sind der Ausdruck des Mitleidens über die Behandlung, welche die (als Jungfrau personifizierte) Stadt Jerusalem erfahren hat. Mit großer innerer Wahrheit ergeht sich die Klage bald in Betrachtung des Geschehenen (1, 1—11; 2, 1—12), bald wendet sich der Dichter in rührender Apostrophe an die unglückliche Stadt (2, 13—19), bald wird das verwüstete Jerusalem wehklagend eingeführt (1, 12—22; 2, 20—22). Im dritten Liede beschreibt der Verfasser die Gesinnungen und Gefühle der Bewohner Jerusalems. An die Schilderung des hereingebrochenen Unglücks (3, 1—18) reiht sich die Erkenntnis der Gnade, die in der Strafe ausgesprochen ist (V. 19—30), und der Gerechtigkeit, welche diese Strafe gefordert hat (V. 31 bis 47), sowie die Hoffnung, durch geduldige Ertragung der Züchtigung wieder Erbarmen zu finden (V. 48—66). Das vierte Lied stellt gewissermaßen die einzelnen Leiden, die Jerusalem erduldet hat, geschichtlich dar im Lichte des Glaubens, der die Gerechtigkeit Gottes anerkennen und seine Erbarmung hoffen lehrt. Das fünfte Lied ist ein Gebet, worin Gott der Herr durch Darlegung des übergroßen Elendes, in das die Juden versetzt sind, zum Erbarmen bewogen werden soll.

Der Form nach sind die vier ersten Lieder alphabetisch, und zwar enthalten das erste, zweite und vierte ein einfaches, das dritte ein dreifaches Versalphabet. Das fünfte Lied ist nicht alphabetisch, hat aber den früheren analog zweiundzwanzig Verse mit synonymem oder synthetischem Parallelismus. Eigentümlich ist, daß im zweiten, dritten und vierten Liede der Vers mit פ vor dem mit ע steht. Diese Reihenfolge der Buchstaben findet sich jedoch auch anderswo, z. B. in dem alphabetischen Lobgedicht Spr 31, nach der Septuaginta. Die Rabbinen suchten sie in spekulativer Weise zu erklären, die aber auf Spielerei hinausläuft (Fürst, Der Kanon des A. T. 89). Der Vers in den Klageliedern ist der Qinavers (§ 291). — Siehe auch Laur in der BZ 1905, 251; 1906, 142 232 380.

Unzweifelhaft ist der Gegenstand der Klagelieder der erste Untergang Jerusalems. Die geschilderten Einzelheiten von Verwüstung, Mißhandlung und Elend passen nur auf diese Katastrophe. Die Zeitverhältnisse sind dadurch kenntlich gemacht, daß das Volk auf die Politik seines Königs unbedingt vertraut hat (4, 17 20) und durch falsche Propheten irregeführt worden ist (2, 14; 4, 13), sowie daß hoch und nieder in Gottlosigkeit und Sünde verfallen war und dadurch den Untergang herbeigeführt hat (3, 39 42; 4, 6). Mit den Feinden Judas haben auch die früher unterworfenen Völker, besonders Edom, gemeinschaftliche Sache gemacht (4, 21). Die Hungersnot während der Belagerung ist unsäglich gewesen (1, 19; 2, 19; 4, 4 10), unter den grausamsten Mißhandlungen (5, 11 12) ist der größte Teil der Bewohner umgekommen (1, 15 20; 2, 19—21). Jetzt ist der König gefangen (4, 20), das Heiligtum entweiht (1, 10; 2, 4 7), die Stadt liegt in Trümmern (2, 8 9; 5, 18); der Staat hat seine Selbständigkeit verloren (1, 1), das Volk ist in Gefangenschaft geführt (1, 3).

Eine andere Erklärung, als daß diese Schilderungen sich auf die Eroberung Jerusalems unter Nabuchodonosor beziehen, ist nicht wohl denkbar. Zwar

wollen Josephus (Ant. 10, 5, 1) und der hl. Hieronymus (Comm. in Zach. 12, 11: *M.* 25, 1515) sie von der bedrängten Lage Jerusalems bei Josias' Tode verstehen; allein dagegen spricht alles Angeführte, und der hl. Hieronymus selbst sagt von dem Verfasser der Klagelieder (Prol. in Ier.: *M.* 28, 848): Civitatis suae ruinas quadruplici planxit alphabeto. Offenbar ist jene Angabe auf 2 Par 35, 25 zurückzuführen, wonach bei Josias' Tode der Prophet Jeremias Klagelieder dichtete, die im Volksmunde fortlebten; es ist also hieraus auf die herrschende Meinung über den Verfasser zu schließen.

369. Die Klagelieder sind von dem Propheten Jeremias verfaßt.

Für diesen Ursprung der Lieder hat sich die Tradition von jeher ausgesprochen. Die Septuaginta gibt ihnen eine Einleitung bei, die auch in die Vulgata mit folgenden Worten aufgenommen ist: Et factum est, postquam in captivitatem redactus est Israel, et Ierusalem deserta est, sedit Ieremias propheta flens et planxit lamentatione hac in Ierusalem, et amaro animo suspirans et eiulans dixit. Die Überschrift heißt daher in der Vulgata: Threni, idest Lamentationes Ieremiae Prophetae. In der Peschittho heißen sie ebenfalls אוליתא דארמיא, „Klagen Jeremias'", und das fünfte Lied bezeichnen die Peschittho wie die Vulgata als צלותה דארמיא, Oratio Ieremiae (Prophetae). Auch die jüdische Überlieferung hält fest, daß Jeremias die Klagelieder geschrieben habe (Ios., Ant. 10, 5, 1. Baba bathra 15a); das Targum beginnt mit den Worten: אמר ירמיהו נביא וכהנא רבא, Dixit Ieremias propheta et sacerdos magnus. Die Aldina verbindet Kap. 5 unmittelbar mit dem Vorhergehenden und hat als Unterschrift: τέλος θρήνων Ἰερεμίου. Alle diese Angaben sind um so glaublicher, weil die oben angeführte Stelle aussagt, daß Jeremias auch sonst der allgemeinen Trauer des Volkes dichterischen Ausdruck gegeben hat.

Die christliche Tradition ist nie eine andere gewesen; vgl. Orig. bei Eus., H. E. 6, 25, 2 (*M.* 20, 581).

Die innere Beschaffenheit der Klagelieder bestätigt die Überlieferung. Der Verfasser ist von allem, was Jerusalem erlitten, nicht bloß innerlich erschüttert (2, 11; 3, 48), sondern auch äußerlich getroffen (3, 1 ff): er war von seinen Feinden bedrängt und schmachtete lange im Gefängnis, wurde aber durch Gottes Dazwischenkunft gerettet (3, 52—57); jedenfalls ist er, das zeigt sich Vers für Vers, Augenzeuge der betreffenden Katastrophe gewesen, ganz wie nach dem Buche Jeremias von diesem Propheten bekannt ist. Mit dem Buche Jeremias haben die Klagelieder alle charakteristischen Merkmale der Darstellung gemein: Wiederholung derselben Gedanken, Einförmigkeit des Ausdrucks, Ungebundenheit des Stils. Desgleichen berühren sich die Klagelieder in der Ausdrucksweise und im Gebrauch des hebräischen Wortschatzes durchgängig mit dem Buche Jeremias: eigentümlich sind beiden Schriften z. B. die Bezeichnung „jungfräuliche Tochter" für Jerusalem, Klgl 1, 15; 2, 13 — Jer 14, 17; die Umschreibung für „weinen", Klgl 1, 16; 2, 11; 3, 48 49 — Jer 8, 23 (Vulg. 9, 1); 13, 17; 14, 17; ferner מְגוּרֵי מִסָּבִיב Klgl 2, 22, vgl. Jer 6, 25; 20, 3 10; 46, 5; 49, 29; die häufige Anwendung von שֶׁבֶר oder שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי, Klgl 2, 11 13; 3, 47 48; 4, 10 — Jer 4, 6 20; 6, 1 14; 8, 11 21; 14, 17; 30, 12 usw.

Allerdings haben die Klagelieder eine kleine Anzahl von Ausdrücken, die sich bei Jeremias nicht finden. Es steht eben der poetische, kunstvoll angelegte Ausdruck gemessenen Schmerzes einer prophetischen Darstellung gegenüber, die unter den mannigfaltigsten äußeren und inneren Kämpfen entstanden ist und die Aufmerksamkeit auf die Form zurückdrängen mußte. Daher ist es zu weit ge-

gangen, wenn auf solche unbedeutende Einzelheiten hin ein anderer Verfasser als Jeremias für die Klagelieder gesucht wird. Bloß dem Bestreben, einen solchen zu finden, ist auch die Hervorhebung des „Widerspruchs" entsprungen, der zwischen Klgl 5, 7 und Jer 31, 29 f liegen soll: 5, 7 sei wegen Jer 31, 29 f im Munde des Jeremias unbegreiflich. Das gerade Gegenteil ist richtig: 5, 7 bespricht die Gegenwart des Propheten, 31, 29 f die Zukunft. — Der Schmerzensruf 2, 9: Prophetae eius non invenerunt visionem a Domino ist als Klage des Jeremias nicht nur nicht unwahrscheinlich, sondern sehr passend; denn als Jerusalem und der Tempel zerstört waren, schien ihm auch der Prophetenberuf, eine wesentliche Institution Israels, erloschen zu sein. — Jeremias, sagt man weiter, hätte sich über Ägypten nicht so aussprechen können, wie es 4, 17 geschieht. Allein der Prophet gebraucht die kommunikative Redeweise, weil er sein Volk sehr liebt und sich eins mit ihm fühlt; der Hinneigung zu Ägypten ist er deswegen nicht zu beschuldigen. — Daß sich die Klage über die falschen Propheten 2, 14 nicht an Ez Kap. 13 und 22, 28 anlehnt, ist klar, wenn man bedenkt, daß Jeremias selber das unheilvolle Wirken falscher Propheten gesehen hatte. — Ebensowenig beweisen Ähnlichkeiten des Sprachgebrauchs zwischen den Klageliedern und Ezechiel (Klgl 2, 15 — Ez 27, 3; 28, 11), daß der Verfasser der Klagelieder von dem Buche des Propheten Ezechiel abhängig sei; denn bei zeitgenössischen Autoren, die dasselbe Thema behandeln, wird sich immer eine Ähnlichkeit im Sprachgebrauch zeigen. — Die Behauptung endlich, Kap. 4 und 5 seien machabäisch, bedarf keiner Widerlegung. — Pareau, Threni Ieremiae critice et exegetice illustrati, Lugduni Batav. 1790. Rohde, Num Ieremias Threnos scripserit, Lundae 1871. Flöckner, Der Verfasser der Klagelieder: QS 1877, 187. ZAW 1894, 31: Der Sprachgebrauch des Buches der Klagelieder; ebd. 51: Sind Thr. IV und V makkabäisch? Einen neuen Standpunkt über den schriftstellerischen Charakter der Klagelieder vertritt Zenner, Beiträge zur Erklärung der Klagelieder, Freiburg 1905.

370. Die Klagelieder haben ihres Ursprungs wie ihres Inhalts wegen von jeher als kanonisch gegolten.

Sie sind eben immer zu dem Buche Jeremias gerechnet worden. Wie dies möglich war, ergibt sich aus der Einrichtung der Sixtinischen Vulgata, wo die in § 369 angegebene Überschrift den Schluß des Buches Jeremias bildet (nach der Verszählung der Sixtina V. 29; nach der Zählung der jetzigen Vulgata würde es V. 35 sein). Lediglich aus diesem Umstande ist es zu erklären, daß die Klagelieder in manchen christlichen Urkunden des alttestamentlichen Kanons nicht genannt sind (s. 1. Tl § 36). Auch der jüdische Kanon hat die Klagelieder ursprünglich als Anhang zum Buche Jeremias betrachtet; Zeugen davon sind die Reihenfolge im Cod. Sin.: Ἱερεμίας, Θρῆνοι Ἱερεμίου, bei Origenes (Eus., H. E. 6, 25): Ἱερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ Ἐπιστολῇ ἐν ἑνί, sowie die Anordnung in der Peschittho: Jeremias, Klagelieder. Erst später sind aus äußeren liturgischen Gründen die Klagelieder von dem prophetischen Buche getrennt und in den quinque Megilloth untergebracht worden.

Es läßt sich kein traditionelles Zeugnis dafür beibringen, daß die in § 369 mitgeteilte Einleitung je als zum Text der Klagelieder zugehörig betrachtet worden ist. Demnach gehört sie auch nicht zu den partibus, von denen das Konzil von Trient spricht (s. 1. Tl § 23), und ist nicht als kanonisch anzusehen.

5. Das Buch Baruch.

371. Das Buch Baruch umfaßt in der Vulgata zwei sonst getrennt vorkommende Schriftstücke, nämlich das eigentliche Buch Baruch, Kap. 1 bis Kap. 5, und einen Brief des Propheten Jeremias, Kap. 6.

In der Vulgata steht das so zusammengesetzte Buch nach den Klageliedern, in der Septuaginta aber und den alten aus ihr geflossenen Übersetzungen folgt auf Jeremias das eigentliche Buch Baruch, dann die Klagelieder, und darauf die Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου.

372. Das eigentliche Buch Baruch ist bloß in Übersetzungen erhalten. Davon ist nur die griechische unmittelbar, und zwar aus einem hebräischen Original übertragen.

Die Texte des Buches, die für die Einleitungswissenschaft in Betracht kommen, sind: a) der Text der Septuaginta, b) vier lateinische, c) zwei syrische, d) ein koptischer, e) ein äthiopischer und f) ein armenischer Text. Der lateinische Text ist in mehreren Rezensionen vorhanden. Die älteste ist die des Codex Cavensis (Cava bei Salerno); Proben davon hat Amelli mitgeteilt. Dann folgt die des Codex Gothicus Legionensis im Archiv des Kollegs vom hl. Isidor zu León in Spanien. Eine Abschrift von ihr enthält der Cod. Vatic. lat. 4859, welche Hoberg im Jahre 1902 herausgab. Jünger ist die (nicht von Hieronymus herrührende) Rezension der Vulgata, und einer noch späteren Zeit gehört jene an, die zum erstenmal 1688 von Joseph Maria Carus, nachher von Bianchini, von Sabatier (im 2. Bde der Latinae versiones antiquae) und in der Bibliotheca Casinensis veröffentlicht wurde. — Amelli, De libri Baruch vetustissima latina versione, Mont. Cas. 1902 (vgl. dazu Stabile, Il „liber Baruch" del „Codex Cavensis", Torino 1911). Prophetia Baruch ex veteri codice ms. descripta, edita a Iosepho Maria Caro, Romae 1688. Vindiciae canonicarum scripturarum . . . studio Iosephi Blanchini, Romae 1740, CCCIII—CCCXIII. Bibliotheca Casinensis tom. I (Mont. Cas. 1874), Florilegium 284—287. — Die ältere syrische Übersetzung ist die in der Peschittho. Sie ist aus dem griechischen Text geflossen, wie leicht zu erkennen ist aus der Beibehaltung griechischer Wörter, wie 2, 2 נמוסא, νόμος, 5, 1 אסטלא, στολή, sowie aus der Nachahmung griechischer Komposita, z. B. 1, 20 יקרא שלמא, ὁλοκαυτώματα, 2, 4 באירא, ὑποχείριος, 3, 21 אפלא, οὐδέ, V. 25 ולית לה מושחא, ἀμέτρητος. — Über die Ausgaben der Übersetzungen ist an den betreffenden Stellen im 1. Tl gehandelt. — Der griechische Text ist nicht Original, sondern Übersetzung eines hebräischen Textes. Den durchaus hebraisierenden Charakter des ganzen Buches könnte man geneigt sein auf Gewöhnung eines Verfassers an den Sprachgebrauch der Septuaginta zurückzuführen; allein Relativverbindungen wie 2, 4 οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς Κύριος ἐκεῖ, V. 17 ὧν ἐλήμφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, die Beibehaltung von μάννα für מִנְחָה 1, 10, ferner Übersetzungsfehler wie 1, 9 δεσμώτας für מַסְגֵּר; 2, 29 βόμβησις für הָמוֹן, Menge; ὅτι für אֲשֶׁר, welcher; 3, 4 τῶν τεθνηκότων = מֵתֵי statt מֻתֵי, Männer, oder Lesefehler wie 2, 18 ἐπὶ τὸ μέγεθος = רֹגֶל statt רֶגֶל; 3, 23 Μερράν = מרן statt מדן stellen es außer Zweifel, daß eine Übersetzung vorliegt. Ein Beweis dafür ist auch der Umstand, daß Origenes nach dem Zeugnis aller Handschriften, wie der syro-hexaplarischen Übersetzung, das ganze Buch Baruch mit Asterisken

und Obelen bezeichnet hat, und daß der syro-hexaplarische Text an mehreren Stellen die Randbemerkung aufweist: „Dies steht nicht im Hebräischen“ (z. B. 1, 17 הלין דחטינן, 2, 3 וברנשא und ברנשא). Außerdem wird in der syro-hexaplarischen Übersetzung wiederholt auch Theodotion mit anderer Lesart zitiert. Schließlich kommt noch hinzu, daß der elfte unter den sog. Salomonischen Psalmen nach Baruch Kap. 5 gedichtet ist. Da diese Psalmen auch hebräisch geschrieben sind, so darf daraus auf ein hebräisches Buch Baruch geschlossen werden. — Ob die griechische Übersetzung von einer Hand, oder wie neuerdings behauptet worden ist, von zwei Verfassern herrührt, wird schwerlich endgültig entschieden werden können.

Eine Erweiterung des ursprünglichen Textes wird stellenweis auch das Buch Baruch erlitten haben; Sicheres läßt sich jedoch darüber nicht sagen. 3, 38 könnte als christlicher Zusatz erscheinen.

373. Auch der Brief Jeremiä ist nur im griechischen Text und in den aus ihm geflossenen Übersetzungen erhalten; doch ist auch er ursprünglich hebräisch abgefaßt.

Außer dem griechischen Text sind auch hier die andern oben genannten Texte zu berücksichtigen, soweit sie den Brief Jeremiä enthalten. Die Verbindung des Briefes mit dem Buche Baruch scheint nicht ursprünglich zu sein. Der griechische Text des Briefes zeigt eine viel reinere und flüssigere Form, so daß er häufig als ursprünglich angesehen wird. Allein sprächen auch sonst keine Kennzeichen gegen eine solche Meinung, so wiesen schon der außerordentlich einfache Satzbau und der fast ganz durchgeführte Parallelismus der Glieder auf ein hebräisches Original hin. Dazu kommen Inkonsequenzen in den Einzelheiten des Ausdrucks, besonders in der Rektion der Verba, die einem andern als einem Übersetzer nicht begegnet sein würden; so der ungriechische Plural beim Neutrum Pluralis V. 8 ψευδῆ δ' ἐστὶ καὶ οὐ δύνανται λαλεῖν, V. 67 τὰ θηρία ἐστὶ κρείττω αὐτῶν, ἃ δύνανται, besonders V. 71 αὐτά τε ἐξ ὑστέρου βρωθήσονται; ferner προσκυνεῖν αὐτά und σοὶ προσκυνεῖν in dem einen V. 5, ὀρφανὸν εὖ ποιήσουσιν V. 37, εὖ ποιεῖν ἀνθρώποις V. 63; dann βουλεύεσθαι πρός τινα V. 48, wie 4 Kg 6, 8 וַיִּוָּעַץ אֶל־עֲבָדָיו. Ein Hebraismus ist auch der Gebrauch des Futurums V. 32 33 66 zur Bezeichnung einer Gewohnheit in der Gegenwart. Andere Zeichen von Übertragung sind V. 5 εἴπατε τῇ διανοίᾳ = אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם (vgl. Ps 4, 5), V. 6 αὐτός τε ἐκζητῶν = וְהוּא מְבַקֵּשׁ. — Vgl. Reusch, Erklärung des Buches Baruch, Freiburg 1853, 82 ff; Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch, Parisiis 1891, 448.

374. Das eigentliche Buch Baruch besteht aus zwei nicht ganz leicht zu scheidenden Teilen: a) aus einem mit historischer Einleitung (1, 1—10) versehenen Briefe an die zu Jerusalem zurückgebliebenen Juden (1, 11 bis 3, 8) und b) einer Unterweisung des Verfassers (3, 9 bis Kap. 5).

Die Einleitung verlegt die Abfassung des Briefes an die Juden in das fünfte Jahr des babylonischen Exils, angefangen mit der Zerstörung Jerusalems. V. 2 rechnet nämlich nach der Zeit, da die Chaldäer Jerusalem erobert und angezündet hatten (ἔλαβον, ἐνέπρησαν; vgl. V. 8), und unter den Zuhörern, denen der Brief zuerst vorgelesen wurde, ist auch der bereits fünfzehn Jahre früher deportierte König Jechonias genannt. Die Vorlesung geschah auf baby-

lonischem Boden (V. 4) bei einer jener Bußversammlungen, von denen auch 1 Sm 7, 5; Esdr 10, 1; Neh 8, 1 berichtet wird (V. 5). Veranlassung dazu war die Rücksendung der ärmlichen silbernen Tempelgefäße, die nach Wegführung der goldenen durch Nabuchodonosor (4 Kg 24, 13. 2 Par 36, 10) angefertigt und später ebenfalls geraubt worden waren, an die kleine Judengemeinde, die in Palästina zurückgeblieben war, und an deren Priester Joakim (V. 7—9). Der Brief enthält einen doppelten Auftrag: a) für mitgeschicktes Geld Brandopfer darzubringen (V. 10—13); b) im Namen der Exilierten ein Bekenntnis ihrer Sündenschuld auszusprechen und zu Gott um die Rettung zu flehen, die nach früheren göttlichen Verheißungen erwartet werden darf (1, 14 bis 3, 7). Die Stelle 3, 8 bildet die Unterschrift des Briefes; ἡμεῖς darf nicht übersetzt werden: „wir sind", sondern „wir (in der Gefangenschaft Befindliche)".

Hieran knüpft sich eine ganz im Stil der älteren Propheten gehaltene Ermahnungsrede des Verfassers an die Exilierten zu Babylon (3, 9—11). Als Grund ihres Unglückes wird bezeichnet, daß sie die Weisheit verlassen haben (V. 12—14). Diese wird dann geschildert a) ihrem geheimnisvollen Ursprunge nach (V. 15—23); b) nach ihrer Notwendigkeit (V. 24—28); c) nach ihrer Erhaltbarkeit durch Gott (V. 29—38). Die Weisheit ist nur im Gesetze zu finden (4, 1); daran also muß Israel sich halten (V. 2—4), dann darf es auf Befreiung hoffen. Jetzt predigt das zerstörte Jerusalem allen andern Städten von der Gerechtigkeit Gottes (V. 5—29). Ihm antwortet der Verfasser mit der tröstlichen Aussicht, daß seine Feinde gedemütigt werden und seine Bewohner zurückkehren sollen. Der Hinweis auf die irdische Wiederherstellung Jerusalems wird hier, wie gewöhnlich bei den Propheten, zur prophetischen Verkündigung seiner geistigen Verherrlichung (4, 30 bis Kap. 5).

Das Buch Baruch ist demnach prophetisch in jeder Bedeutung des Wortes, und es ist damit auch die Frage gelöst, ob sein Verfasser zu den Propheten zu rechnen ist (s. § 339 343).

375. **Verfasser des Buches Baruch im engeren Sinne ist der im Buche Jeremias genannte Schriftgelehrte, der auch die Reden dieses Propheten aufgeschrieben hat.**

Nach dem Selbstzeugnis des Buches heißt der Verfasser 1, 1 ein Sohn Nerias', Enkel Maasias'. Demnach ist er ein Bruder jenes Saraias, dem Jeremias (51, 59) einen vertrauten Auftrag nach Babylon gab. Aufträge ähnlicher Natur erhält von Jeremias (32, 12 ff; 36, 4 ff) auch der Schriftgelehrte Baruch, und da auch dieser Nerias' Sohn heißt, so ist das Buch Baruch ohne Zweifel von diesem nämlichen Freunde und Leidensgefährten Jeremiä verfaßt. In der Kirche ist denn auch immer Baruch als der Verfasser des Buches angesehen worden. Besonders wichtig hierfür ist das Zeugnis des hl. Hieronymus, der im Prol. in Ier. (*M.* 28, 848) schreibt: Librum autem Baruch notarii eius, qui apud Hebraeos nec legitur nec habetur, praetermisimus.

Einem solchen Glauben stehen weder äußere noch innere Schwierigkeiten entgegen. Allerdings ward Baruch nach Jer 43, 6 genötigt, mit den Juden und Jeremias nach Ägypten zu ziehen; allein mochte Jeremias in Ägypten gestorben, oder mochte er durch Nabuchodonosor nach Babylon geführt worden sein (s. § 360), so konnte sich doch Baruch ein Jahr später unter den Exilierten zu Babylon befinden. Auch die jüdische Tradition hält hieran fest. Daß von dem Verhältnis Baruchs zu Jeremias im Buche keine Rede ist, kann nicht als Grund gegen eine solche Identität angeführt werden. Wohl aber zeigt der

Inhalt des Buches die größte Verwandtschaft mit den Anschauungen und dem Gedankenkreise des Propheten Jeremias. Der Verfasser ist offenbar jemand, der ganz in den jeremianischen Geist eingedrungen ist; vgl. 1, 12; 2, 21 mit Jer 29, 7; — 2, 3 mit Klgl 4, 10; — 2, 9 mit Jer 44, 27; — 2, 31 mit Jer 24, 7 und Klgl 5, 21; — 2, 35 mit Jer 31, 31—34; — 3, 22 23 mit Jer 49, 7; — 4, 9 bis 5, 9 mit Klgl 1, 1 ff. Auch die weitschweifige Form und mancherlei Wiederholungen zeigen die innere Verwandtschaft des Buches mit Jeremias' Schriften; vgl. 1, 15 mit 2, 6; — 1, 20 mit 2, 7 usw. Ferner stimmen viele Stellen im Buche Baruch so gut wie wörtlich mit Stellen bei Jeremias überein; so Bar 2, 23 mit Jer 7, 34; 25, 10 11; — Bar 2, 24 f mit Jer 8, 1 f usw. Auf der andern Seite ist aus dem Buche leicht zu ersehen, daß die Zerstörung Jerusalems und die Deportation hinter der Zeit der Abfassung liegt; vgl. 1, 15; 2, 2 20 34; 3, 10; 4, 10 16 19 31. Sonach spricht die innere Beschaffenheit des Buches ebenso wie die angeführten äußeren Gründe für seine Herkunft von Baruch.

Zwar sollen gerade *innere Gründe* entscheidend dafür sein, daß das Buch aus einer späteren Zeit als aus dem Anfang der babylonischen Gefangenschaft herzuleiten sei. Namentlich sollen drei Stellen: 1, 15 und 2, 12 16, *aus Daniel entlehnt* sein. Indes kommt die zweite dieser Stellen schon 3 Kg 8, 47 vor und ist daher schwerlich bei Dn 9, 5 ursprünglich. Bei den andern zwei Stellen kann eine Ähnlichkeit bloß mit Dn 9, 7 9 gefunden werden; allein die Gedanken sind so allgemeinen und naheliegenden Inhalts, daß es töricht ist, dabei überhaupt an eine Entlehnung zu denken, ganz abgesehen davon, daß viel eher Daniel von Baruch abhängig sein kann. Ferner soll der Verfasser deutlich von *Zuständen einer späteren Zeit* sprechen; so z. B. soll 1, 10 14 das Bestehen des zweiten Tempels voraussetzen. An den Ausdruck „Haus des Herrn" aber waren die Juden so gewöhnt, daß sie auch noch die Ruinen des Tempels so bezeichneten; übrigens wird dort gewiß bald wieder eine Opferstätte, ein „Altar" eingerichtet worden sein (vgl. Jer 41, 5; Esdr 2, 68). Demnach ist die traditionelle Angabe, welche Baruch, den Freund Jeremias', als Verfasser des Buches ansieht, mit wissenschaftlichen Gründen nicht zu bestreiten.

376. Das Buch Baruch im engeren Sinne ist *kanonisch*. Diese durch *äußere Gründe wohl bezeugte* Tatsache kann durch *innere Gründe nicht erschüttert* werden.

Das älteste Zeugnis für das kanonische Ansehen des Buches bildet die Septuaginta, die es in ihren Kanon einreihte. Ein weiterer derartiger Zeuge sind aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die sog. Psalmen Salomons, von denen, wie oben gezeigt, der elfte eine Reminiszenz aus dem Buche Baruch darstellt. Im Judentum blieb der Glaube an die Kanonizität des Buches wenigstens bis zum 4. christlichen Jahrhundert bestehen (s. 1. Tl § 29); hierin lag Konsequenz, weil nach Angabe des Talmuds (Megillah 15 a) Baruch samt seinem Bruder Saraias zu den Propheten gerechnet wurde. Die nämliche Auffassung der Juden zeigt sich auch darin, daß Theodotion das Buch aus dem Hebräischen übersetzte.

Jedenfalls ist der Glaube an die kanonische Dignität des Buches Baruch auch deswegen bei den vorchristlichen Juden vorauszusetzen, weil die Kirche von jeher in diesem Glauben einstimmig gewesen ist. Die Zeugnisse dafür reichen bis in die älteste Zeit hinauf. Zunächst haben die frühesten christlichen Bibel-

übersetzungen, nämlich die altlateinischen und die koptischen Übersetzungen, das Buch Baruch als kanonisch mit aufgenommen. Der Peschittho ist es alsbald einverleibt worden, nachdem in der syrischen Kirche der jüdische Kanon nicht mehr als einzige Norm herrschte. Zitiert werden Stellen aus Baruch überaus häufig; dabei ist bemerkenswert, daß diese Stellen oft unter dem Namen Jeremias angeführt werden, weil die Bücher beider Propheten als ein Ganzes galten. Die ältesten Zeugnisse sind: Athenag., Leg. 9 (*M.* 6, 905 f); Iren., Adv. haer. 5, 35, 1 (*M.* 7, 1219); Clem. Alex., Paed. 1, 10 (*M.* 8, 357 f); 2, 3 (ebd. 433 f); Hippol., C. haer. Noeti 2 (*M.* 10, 805); Commod., Carm. apolog. 18 (Pitra, Spicil. Solesm. I, Parisiis 1852, 31); Orig., In Exod. hom. 7, 2 (*M.* 12, 342); Dion. Alex., Fragm. Nicen. (Routh, Reliquiae sacrae II, Oxonii 1814, 407 f); Cypr., Testim. 2, 6 (*M.* 4, 701); Lactant., Instit. 4, 13 (*M.* 6, 483); Athan., De Trin. dial. 3, 7 (Op. spur.: *M.* 28, 1213); Cyrill. Hier., Catech. 4, 35 (*M.* 33, 500); Didymus, De Trin. 1, 27 (*M.* 39, 397), 3, 12 (ebd. 792); Basil., Adv. Eun. 4 (*M.* 29, 705); Epiph., Haer. 57 (*M.* 41, 997); Hil., In Ps. 68, 23 (*M.* 9, 481 f); Ephr. Syr., Serm. adv. Iud. (Op. syr. III 212); Ambros., De voc. gent. 1, 9 (*M.* 17, 1099); Zeno Ver. 2, 7, 3 (*M.* 11, 410 f); Aug., Ep. 147, 5, 16 (*M.* 33, 603); Cyrill. Alex., Comm. in Is. 1, 4 (*M.* 70, 173). Von da an häufen sich die Zeugnisse. Ausführlicheres s. bei Reusch, Baruch 3 ff, und bei Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch, Freiburg 1902, 7 ff.

In den ältesten Aufzählungen der kanonischen Bücher fehlt das Buch Baruch, teils aus dem im 1. Tl § 34 angegebenen Grunde, teils deswegen, weil es mit dem Buche Jeremias zusammengefaßt wird, wie z. B. in den im 1. Tl § 36 angeführten kirchlichen Entscheidungen. Dies bezeugt der hl. Augustinus (De civ. Dei 18, 33: *M.* 41, 592) ausdrücklich. Zuerst wird es erwähnt im 60. Kanon der Synode von Laodicea zwischen 343 und 381 (s. 1. Tl § 36). Sehr wichtig ist das Zeugnis des hl. Athanasius (Ep. 39: *M.* 36, 1436), der die deuterokanonischen Bücher ausschließen will, das Buch Baruch aber wegen seiner Zugehörigkeit zu Jeremias im Kanon aufführt.

Der Gebrauch des Buches in der Liturgie ist uralt; nur werden in den alten Sakramentarien die betreffenden Stellen, wie zuweilen im römischen Meßbuch die prophetia sexta am Karsamstag, Jeremias zugeschrieben.

Der kanonische Charakter des Buches müßte jedoch samt dessen Herkunft von Baruch geleugnet werden, wenn es so voll geschichtlicher Irrtümer wäre, wie von protestantischer Seite dargetan werden will. Schon die in der Einleitung 1, 2 berichtete Situation soll historisch unmöglich sein, weil das fünfte Jahr von Jechonias' Deportierung genannt und Tempel nebst Altar noch als fortbestehend gedacht sei; und werde das fünfte Jahr nach der Zerstörung Jerusalems angenommen, so liege wieder ein historischer Fehler vor, weil Jeremias damals noch am Leben gewesen, und weil Baruch in Ägypten nicht von seiner Seite gewichen sei. Dieser Einwand beruht jedoch auf einer derartigen Verkennung der in § 374 f angegebenen Umstände, daß er fast als absichtlich angesehen werden muß. — Ferner könne Jechonias bei der Vorlesung des Briefes 1, 3 nicht als Zuhörer zugegen gewesen sein, weil er nach 4 Kg 25, 27 im Kerker gelegen habe. Allein das Los eines solchen Staatsgefangenen kann überhaupt nicht sehr eingeengt gewesen sein, zumal nicht das des Königs Jechonias, der nicht, wie Sedecias, bloß durch die Gnade der Chaldäer König gewesen war, sich diesen freiwillig ausgeliefert hatte und dabei schon fünfzehn

Jahre Gefangener war. Wenn er, wie aus Jer 22, 28 erhellt, in Babylon noch eine Ehe schließen konnte, so ist ihm jedenfalls so viel Freiheit gelassen worden, wie seine Anwesenheit bei einer Bußversammlung voraussetzt. Die Juden waren ja, das geht aus Jer 29, 5 hervor, in Babylon bloß angesiedelt, nicht eingesperrt. — Wenn weiterhin eingewendet wird, 1, 7 sei Joakim entgegen der Angabe 1 Par 6, 13 ff als Hoherpriester bezeichnet, so liegt hier der Irrtum auf seiten jener Ausleger, welche ἱερεύς mit „Hoherpriester" übersetzen. — Daß 1, 11 Baltassar als Sohn Nabuchodonosors erscheint, würde nur dann wegen gleicher Schreibung im Griechischen (Βαλτασάρ) Schwierigkeit verursachen, wenn unter ihm die nämliche Person zu verstehen wäre, welche Dn Kap. 5 offiziell, ohne es in Wirklichkeit zu sein, Sohn Nabuchodonosors heißt. Allein aus der Stelle bei Baruch ergibt sich nur, daß Nabuchodonosor einen Sohn Baltassar hatte und diesen zum Thronerben bestimmt hatte. Über dessen Schicksal ist nichts bekannt. Der Baltassar von Dn Kap. 5 ist der Sohn Naboneds, des letzten Königs der Babylonier. Wenn Dn 5, 11 18 Nabuchodonosor „Vater" Baltassars genannt wird, so ist hier „Vater" im weiteren Sinne als Vorfahre, Vorgänger zu nehmen. — Der Einwurf endlich, das Buch Baruch sei aus Reminiszenzen kanonischer Schriften, namentlich der Bücher Jeremias, Daniel und Nehemias, entstanden, ist ganz hinfällig. Die Übereinstimmung mit Jeremias ist aus den bekannten Tatsachen zu erklären. Eine Abhängigkeit von Nehemias ist nicht zu entdecken. An den wenigen Stellen, die an Daniel anklingen, ist entweder Daniel von Baruch abhängig, oder die Verwandtschaft rührt von der Ähnlichkeit des Gedankenkreises der jüdischen Schriftsteller überhaupt her.

377. Der Brief Jeremiä ist wirklich von dem Propheten dieses Namens verfaßt. Dies läßt sich aus dem Inhalt erschließen und ist auch von der Tradition wohl bezeugt.

Gemäß der Aufschrift soll der Brief der Gefahr vorbeugen, die den Juden bei ihrer bevorstehenden Übersiedlung nach Babylon aus dem dort herrschenden Götzendienst erwachsen mußte. Der Inhalt bestätigt, daß das Schriftstück vor der Deportation der Juden geschrieben ist; denn es wäre töricht gewesen, den Juden während oder nach der Gefangenschaft eine so genaue Beschreibung des babylonischen Götzendienstes zu liefern, weil sie ihn da ja schon durch eigene Erfahrung genugsam kennen gelernt hatten. Dagegen entspricht eine so natürliche Vorsicht, wie sie die vorherige Warnung an den Tag legt, sowohl den Erfahrungen als der Stellung des Propheten Jeremias. Wenn die Juden sich schon während ihrer Freiheit so leicht dem Götzendienst hingaben, so war dies unter äußerem Druck noch viel mehr zu befürchten. Soweit aber die Zeitgeschichte aus dem Buche Jeremias zu ersehen ist, zeigt sich, daß kein anderer als dieser Prophet Liebe und Mut genug besaß, einem solchen Übel entgegenzuarbeiten. Die Briefform war bei dem Anlaß richtig gewählt, weil eine so eingekleidete Warnung fortwährend wirksam blieb. Der vorliegende Brief nun berührt sich inhaltlich mit dem 10., formell mit dem 29. Kapitel bei Jeremias so nahe, daß wohl schon deswegen auf einen Urheber geschlossen werden kann. Dabei fehlt es auch in dem Briefe nicht an der bei Jeremias gewöhnlichen Weitschweifigkeit und Wiederholung. Vor allem aber stimmt der Inhalt des Schriftstückes zu den Umständen, die seine Abfassung veranlaßt haben. Der babylonische Götzendienst ist hier mit einer Treue und Anschaulichkeit geschildert, wie es nur während seines Bestehens möglich war. Der

Entdecker des untergegangenen Ninives, A. H. Layard, hob angesichts der gefundenen Darstellungen sogleich hervor, daß sie „die Authentizität des Briefes Jeremiä, den sie erklären, bestätigen". In dem Palast Asurbanipals fand sich auf einem Relief ein Zug bärtiger Krieger dargestellt, welche Götterbilder auf den Schultern tragen. Mag dies das Bild einer feierlichen Prozession sein, oder mag es einen Triumphzug mit erbeuteten Trophäen bedeuten: die dargestellten Götter sind genau als die zu erkennen, welche Bar 6, 13 14 beschrieben sind. Ebenso sind die bei Babyloniern in V. 3 7—10 12 18 20 berichteten Gebräuche aus einer Reihe assyrischer und babylonischer Denkmale genau nachzuweisen. Die in V. 42 43 erwähnte Sitte schildert auch Herodot 1, 199. So trägt also der Brief den Stempel historischer Treue bei den Angaben von Dingen, welche Jeremias besser als andern bekannt sein konnten. — Layard, Niniveh und seine Überreste. Deutsch, Leipzig 1854, 417. Über die babylonischen Gebräuche siehe DB s. v. Baruch.

Die innere Wahrheit des Schriftstückes wird dadurch bestätigt, daß der babylonische Götzendienst nicht bloß nach dem gesunden Menschenverstande als lächerlich, sondern auch vom Standpunkt des jüdischen Zeremonialdienstes aus als verabscheuungswürdig dargestellt wird. Alles, was Bar 6, 27—32 von den Babyloniern erzählt wird, mußte den frommen Israeliten ein Greuel sein, weil es den Bestimmungen Lv 10, 6; 12, 4; 15, 9 ff; 21, 5; Dt 14, 28 29 aufs schroffste zuwiderlief. Auch die Ohnmacht der Götzen wird V. 33—37 dargetan, indem ihnen die Wirksamkeit abgesprochen wird, die sonst im Alten Testament als Kennzeichen der göttlichen Macht erscheint.

Nach alldem stimmt der Brief Jeremiä inhaltlich durchaus zu der Angabe über seinen Ursprung, die er an der Stirne trägt. Die Tradition bestätigt diesen Schluß. Verschiedene Kirchenschriftsteller zitieren Stellen aus dem Briefe (s. § 378) und geben dabei den Namen des Propheten Jeremias an. 2 Mach 2, 2 enthält vielleicht einen Hinweis auf den Brief Jeremiä. Die Septuaginta, die den Brief auf die Klagelieder folgen läßt, legt ihn ausdrücklich Jeremias bei. — Cypr., De or. dom. 5 (*M.* 4, 522). Mehr siehe bei Hoberg, Baruch 18 f.

378. Auch der Brief Jeremiä wird mit Recht als kanonisch verehrt.

Auf dem Standpunkt der alttestamentlichen Juden mußte der kanonische Charakter des Briefes dadurch bedingt erscheinen, daß Jeremias als sein Verfasser gegolten hat. Dieser Anschauung entspricht seine Einverleibung in die Septuaginta, und vielleicht ist er auch in diesem Sinne 2 Mach 2, 2 erwähnt. In der Kirche ist seine Anerkennung schon dadurch ausgesprochen, daß er als Schrift des Propheten Jeremias zitiert wird; so Tert., Scorp. adv. gnost. 8 (*M.* 2, 137); Cypr., De or. dom 5 (*M.* 4, 522); Firm. Mat., De err. prof. relig. 29 (*M.* 12, 1044); Prosp. Aquit., De praed. et promiss. Dei 2, 9 33 (*M.* 51, 778 807). Unter den Autoritäten, die für das Alte Testament den jüdischen Kanon als maßgebend ansehen, nennen Origenes (Eus., H. E. 6, 25: *M.* 20, 581), Cyrillus von Jerusalem (Catech. 4, 35: *M.* 33, 500), das Konzil von Laodicea (s. 1. Tl § 36), Hilarius (Prol. in Ps. 15: *M.* 4, 241) den Brief Jeremiä ausdrücklich unter den kanonischen Schriften.

Zwar weist der hl. Hieronymus (Comm. in Ier., Prol.: *M.* 24, 680; vgl. Prol. in Ier.: *M.* 28, 848) den Brief kurzerhand als ψευδεπίγραφον ab; allein er gibt damit bloß die Ansicht der Juden wieder, mit denen er in wissen-

schaftlicher Verbindung stand. Theodoret hat in seinem Kommentar zu Baruch den Brief Jeremiä nicht erklärt; dies hat seinen Grund darin, daß er in der Septuaginta keinen Bestandteil des Buches Baruch bildet, wie ja auch in Theodorets Erklärung der Klagelieder der Kommentar zum fünften Liede fehlt.

Die Einreden gegen den kanonischen Charakter des Briefes, die auf angebliche innere Unrichtigkeiten gestützt werden, können nach dem in § 377 Gesagten nicht mehr vorgebracht werden. Den meisten Schein von Wichtigkeit hat noch der Einwand, daß V. 2 die Dauer des Exils auf sieben Generationen bestimmt werde, während Jeremias 25, 11 und 29, 10, der späteren Wirklichkeit entsprechend, siebzig Jahre nennt. Es liegt aber hier ein Irrtum darin, daß γενεά ohne weiteres im Sinne der herodotischen Generation genommen wird. Das hebräische דּוֹר, das zweifelsohne mit γενεά übersetzt ist, hat die allgemeine Bedeutung von „Zeitraum", und die Zahl 7 steht vermutlich als unbestimmter Ausdruck der Mehrheit, so daß ἕως γενεῶν ἑπτά das nämliche bedeutet wie ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρόν. Jeder andere als Jeremias, d. h. jeder, der sich seinen Namen angemaßt hätte, würde hier die aus den obigen Stellen bekannte Zahl gesetzt haben. Allerdings könnten die „sieben Generationen" auch ein irrtümlicher Zusatz aus späterer Zeit sein, oder 7 könnte als heilige Zahl den von Gott bestimmten Zeitraum bezeichnen.

6. Das Buch Ezechiel.

379. Der Name Ezechiel ist bloß aus dem prophetischen Buche bekannt, das als seinen Verfasser Ezechiel (יְחֶזְקֵאל, Ἰεζεκιήλ, Ezechiel) bezeichnet. Nach Angabe dieses Schriftwerkes war Ezechiel ein Priester, der unter Jechonias nach Babylon geführt worden war und dort am Flusse Chobar seinen Wohnsitz hatte.

Abweichend von den meisten andern prophetischen Büchern trägt das Buch Ezechiel keine Aufschrift an der Spitze, wodurch sein Inhalt als Ausspruch des Propheten charakterisiert wird. Nur der Gebrauch der ersten Person bei sämtlichen den Propheten betreffenden Mitteilungen läßt erkennen, daß der 1, 3 und 24, 24 genannte Ezechiel als Verfasser betrachtet werden muß. Priester heißt er 1, 3; denn הַכֹּהֵן muß nach dem Vorgang der Septuaginta und der Vulgata zu יְחֶזְקֵאל, nicht zu בּוּזִי gezogen werden. Teils aus diesem Charakter teils aus seiner Wegführung mit Jechonias (4 Kg 24, 14) folgt, daß Ezechiel zum vornehmeren und gebildeteren Teil der jüdischen Nation gehörte, so daß sich hieraus seine ausgebreiteten geographischen Kenntnisse erklären (vgl. Kap. 27—32). Sein gewöhnlicher Aufenthaltsort war am Chobar oder Cobar (כְּבָר, LXX Χοβάρ), worunter ein Arm oder Kanal des Euphrats, nicht der nördlich fließende Chabur (in der Vulg. Habor) oder Chaboras, zu verstehen ist. Hier wohnte er nicht weit von der Stadt Tell Abib (Vulg. etymologisch acervus novarum frugum), die den Mittelpunkt der deportierten Judenschaft gebildet zu haben scheint. Er war verheiratet, verlor aber seine Gattin im neunten Jahre der Verbannung durch den Tod. Im fünften Jahre seines Exils erhielt er die Berufung zum Prophetenamt. Ob dieses Jahr das dreißigste seines Lebens oder vielmehr das dreißigste einer babylonischen Ära ist, kann nicht entschieden werden; doch mag das erstere am natürlichsten sein. Wenigstens bis zum 27. Jahre der Gefangenschaft war er in seinem Berufe tätig. Als Prophet stand er bei seinen deportierten Landsleuten in hohem Ansehen (8, 1;

14, 1; 20, 1). Sein Amt übte er gleichzeitig mit Jeremias, dessen Brief (Bar Kap. 6) auf seine Tätigkeit von besonderem Einfluß gewesen sein soll. Spätere Sagen machen ihn zum Wundertäter unter seinen Landsleuten und zu deren Beschützer gegen die Willkür der Babylonier. Dennoch soll er, weil er mit Entschiedenheit gegen die Gesetzesüberschreitungen der Juden auftrat, von diesen am Schweif eines Pferdes zu Tode geschleift worden sein. Bei der Nachwelt war sein Andenken hoch gefeiert (Ekkli 49, 10). Vgl. Acta SS. Boll. Apr. I 857 f.

Nach den Zeitverhältnissen, in denen Ezechiel lebte, läßt sich seine Aufgabe leicht erschließen. Während die mit Jechonias nach Babylonien weggeführten Juden in der über sie verhängten Strafe eine Aufforderung hätten erblicken sollen, zu dem verlassenen Gesetze zurückzukehren und durch Gottesfurcht die Strafe abzuwenden, gaben sie sich der trügerischen Hoffnung hin, es werde dem neuen Regenten in Jerusalem gelingen, ein neues, dauerndes Staatswesen zu gründen und im Bunde mit den übrigen auf Babylon eifersüchtigen Mächten schließlich das Joch ihres Bedrückers zu brechen. Ezechiel mußte demnach zeigen, daß der Unglaube und die Lasterhaftigkeit zu Jerusalem den Untergang des ganzen davidischen Hauses herbeiführe, und daß auch von den fremden Mächten keine Hilfe zu erwarten sei. Nachdem der Erfolg seine Voraussagung bestätigt hatte und die große Masse der später Deportierten die Hoffnungen der zuerst Angekommenen vernichtet hatte, waren diese geneigt, aus einem Extrem ins andere zu fallen und den Glauben wie die positive Religionsübung aus Mutlosigkeit und Verzweiflung aufzugeben. Nun war es an Ezechiel, die Bedeutung der erlittenen Strafe als eines Heilmittels darzutun und die Aussicht in die ferne Zukunft zu eröffnen, wo das Judentum in neuer, verklärter Gestalt wieder aufgerichtet werde. Als Unterpfand hierfür sollte die Verheißung der Befreiung aus dem Exil dienen.

Die prophetische Tätigkeit Ezechiels steht in zweifacher Hinsicht ganz einzig in der Reihe der übrigen Propheten da: durch die häufig bei ihm eintretende Ekstase (facta est super me manus Domini, 1, 3; 8, 1; 37, 1; 40, 1) und durch sein stellvertretendes Leiden. Er muß nicht bloß fremde Leiden verkündigen oder durch Zeichen symbolisieren, sondern muß sie aufs schmerzlichste teilen, um seinen Zeitgenossen den grausen Ernst zum Bewußtsein zu bringen. So soll er nicht bloß lehren, sondern zugleich auch Gnade erwerben, ganz wie es einem Vorbild des kommenden Erlösers ziemt. Durch diese Eigentümlichkeiten nähert er sich den mystischen Erscheinungen der neutestamentlichen Kirche, in denen der stellvertretende Heiland gleichsam wieder auflebt.

380. Das Buch Ezechiel enthält in streng chronologischer Anordnung eine Reihe übernatürlicher Mitteilungen an die zu Babylon gefangenen Juden.

Der Inhalt des Buches entspricht genau der oben bezeichneten Aufgabe des Propheten und zerfällt demnach in drei Teile: in die Weissagungen vom Geschicke Jerusalems und Judas; in Drohreden gegen die Völker, von denen die Juden Heil hofften; in die Verkündigung der Wiederherstellung Israels. Als Einleitung geht die Erzählung von Ezechiels Berufung zum Prophetenamt vorher.

Das Buch beginnt nämlich mit der Darstellung einer wunderbaren Vision. Gott erscheint in Menschengestalt, von den Cherubim getragen, mit geheimnisvollen Symbolen seiner Herrlichkeit (Kap. 1) und erteilt dem Propheten den

Auftrag, gegen die Laster der Juden strafend einzuschreiten (Kap. 2). Zur Bestätigung muß Ezechiel eine Buchrolle hinunterschlucken, die den Inhalt seiner Botschaft enthält (3, 1—15). Sieben Tage später erhält er den nämlichen Auftrag ohne Vision (V. 16—21), und die neue Erscheinung Gottes über den Cherubim gibt ihm neue Gewißheit über seinen Beruf (V. 22—27). Nunmehr beginnt mit dem *ersten Teil* die dem Propheten eigentümliche Wirksamkeit, indem er vor einer Abbildung von Jerusalem 430 Tage lang die äußerste Entbehrung tragen muß, um seinen Landsleuten die Belagerung der Stadt zu versinnbilden (Kap. 4). Ähnlicherweise hat er an seinem Haar das dreifache Geschick der lasterhaften Bewohner Jerusalems, Hungertod, Hinrichtung und Zerstreuung in alle Welt, darzustellen (Kap. 5). Das nämliche Schicksal der Juden muß Ezechiel hierauf in einer Anrede an die Berge von Israel voraussagen (Kap. 6). Nach neuer Aufforderung des Herrn wiederholt der Prophet dieselbe Drohung (Kap. 7). Im folgenden Jahre wird Ezechiel, während die Ältesten von Juda um ihn versammelt sind, in einer Verzückung nach Jerusalem geführt, um im Lichte der ihm abermals erscheinenden Gottheit mit eigenen Augen alle Greuel der Abgötterei anzusehen, die dort verübt werden. Es ergeht der Befehl Gottes, alle Schuldigen zu töten. Nur eine kleine Anzahl der Bewohner darf Ezechiel mit dem Tau bezeichnen, um sie dem kommenden Gerichte zu entziehen; bei seiner Fürbitte überzeugt Gott der Herr ihn von der Gerechtigkeit der Strafe und läßt glühende Kohlen über Jerusalem streuen. Ezechiel muß den Vornehmen Jerusalems verkünden, was diese Kohlen bedeuten sollen, erhält aber dabei die Zusicherung, daß die Strafe über Jerusalem nur die Läuterung zum Zweck habe, und daß die gefangenen Juden erlöst werden sollen. Während sich dann die Gotteserscheinung vom Tempel zum Ölberg hinwendet, kommt Ezechiel wieder zu sich und erzählt den Ältesten, was er geschaut hat (Kap. 8 bis 11). Da dies alles keinen rechten Eindruck auf die Juden in Babylon macht, so muß der Prophet bildlich die Flucht des Königs von Jerusalem und das Elend der Bewohner der Stadt vor Augen führen (Kap. 12). Ein Haupthindernis für die Bekehrung sind aber die falschen Propheten und Prophetinnen, welche die Juden durch die Hoffnung auf politische Änderungen in eine trügerische Sicherheit einwiegen; daher ergeht eine Weissagung gegen diese (Kap. 13) sowie gegen die Ältesten, die durch ihr Beispiel das Volk in der Sünde bestärken (Kap. 14). Jerusalem und die Juden werden nun nach Gottes Auftrag in ihrem Undank und ihrer Sündhaftigkeit unter Bildern als unnützes Rebholz (Kap. 15) und als unzüchtiges Weib (Kap. 16) dargestellt. Des Königs Sedecias Schicksal wird am Bilde eines Adlers versinnlicht (Kap. 17). Doch sollen alle diese Strafandrohungen nicht der Freiheit des einzelnen vorgreifen, sondern vielmehr Aufforderungen zur Buße bilden, damit der einzelne das Heil durch seine Freiheit gewinne (Kap. 18). Vorerst aber ist die Drohung noch notwendig; daher folgt in einem Gleichnis ein Klagelied über das jüdische Reich und seinen König (Kap. 19). Hieran schließt sich eine Strafpredigt gegen die Ältesten, welche die ganze Pragmatik der früheren jüdischen Geschichte darlegt, aber auch die Erbarmung Gottes in Aussicht stellt (20, 1—14, Vulg.). Die Weissagung geht jetzt deutlich auf die nächste Zukunft ein und zeigt Nabuchodonosor als das Werkzeug Gottes, das zuerst die Ammoniter (20, 15 bis 21, 32, Vulg.), dann aber das den mannigfachsten Sünden ergebene Jerusalem richten wird (Kap. 22). Es folgt eine grauenhafte Schilderung der Untreue, welche beide jüdischen Reiche gegen Gott bewiesen haben, unter dem Bilde zweier ehebrecherischen Frauen, Oolla und Ooliba (Kap. 23). Abermals muß Ezechiel

selbst als Zeichen dienen. Gott offenbart ihm den Tag, an dem die Belagerung Jerusalems beginnt, und er muß bildlich das Elend schildern, das damit hereinbricht. Seine Gattin stirbt, und er darf nicht über sie trauern, so wie die Juden über die Zerstörung des Tempels und den Verlust der Ihrigen kein Klagelied laut werden lassen dürfen (Kap. 24).

Über dieses Ende der Juden sollen sich jedoch ihre Feinde nicht ungestraft freuen. Daher folgen im zweiten Teil Strafreden über die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister (Kap. 25), über Tyrus, das von den Chaldäern zerstört und nie mehr aufgebaut werden soll (26, 1 bis 28, 20), und über Sidon (28, 21—24), dessen Fall der Anfang für die Wiederherstellung Israels werden soll (V. 25—26). Auch das stolze Ägypten muß durch seinen Untergang der Wiederherstellung des Gottesreiches Israel den Weg bahnen (Kap. 29 bis 30); dem Pharao soll der Sturz des assyrischen Königs, der unter dem Bilde einer Zeder vorgeführt wird, eine Warnung sein (Kap. 31), und er soll die Zahl derer vermehren, die Gottes unwiderstehliche Gerechtigkeit erfahren müssen (Kap. 32).

Mit dem dritten Teil wendet sich Ezechiel gegen die Propheten in Juda, denen der Ernst ihrer Pflicht und die Schuld ihrer Vernachlässigung vorgehalten wird (33, 1—20). Die Nachricht von dem Falle Jerusalems gibt Ezechiel Anlaß, die Gleichgültigkeit der Juden gegen seine Weissagungen zu rügen (V. 21—23). Es folgt eine neue Strafpredigt gegen die Hirten Israels, die nur Mietlinge sind, und Verheißung des einen guten Hirten (Kap. 34). Damit wendet sich die Weissagung in die Zukunft. Edom wird seine Strafe für den Anteil erhalten, den es am Ende Judas genommen (Kap. 35). Die Israeliten aber sollen aus der Gefangenschaft zurückkehren und eine neue, Gott wohlgefällige Selbständigkeit erlangen (Kap. 36), so wie dürre Gebeine, die Ezechiel im Gesichte ausgebreitet erblickt, bei der Auferstehung wieder zu lebendigen Gestalten werden (37, 1—14). Die getrennten Stämme Israels werden dann einen einheitlichen Gottesstaat ausmachen (37, 15—28), während die Feinde Gottes und Israels einen schmählichen Untergang erleben (Kap. 38—39). Ein neues Israel, ein neuer Tempel mit Heiligem, Allerheiligstem und Vorhof wird das Unterpfand der wiedergeschenkten Huld Gottes sein (Kap. 40—42). Ezechiel sieht den Herrn über den Cherubim, den zu schauen er gewohnt ist, in den Tempel einziehen, und dieser soll nicht mehr entheiligt werden. Auf den neuen Brandopferaltar werden Opfer zur Einweihung gebracht (Kap. 43), und eine neue Ordnung für das Priestertum wird eingerichtet (Kap. 44). Das Land wird neu verteilt nach den Grundsätzen, die fortan im Gottesstaate zur Geltung gelangen (Kap. 45), und ebenso werden die Opfer geregelt (Kap. 46). Aus dem Tempel bricht Wasser hervor, das ins Tote Meer fließt und es mit Leben erfüllt (47, 1—12). Nun werden die Grenzen für die Stämme Israels bestimmt, und den Fremden, den Priestern, der Stadt Jerusalem, dem König wird das Ihrige angewiesen. Jerusalem erhält einen neuen Namen: יְהוָה שָׁמָּה, und daher gilt schon das Wort des neutestamentlichen Sehers (Offb 21, 5): Ecce nova facio omnia! (47, 13 bis Kap. 48.)

So findet das Buch einen formell höchst vollendeten Abschluß. Die Herrlichkeit Gottes, die zu Eingang geschildert wird, erscheint am Schluß auf Erden versinnbildet — die Frucht der Tätigkeit, welche die Stellvertreter Gottes auf Erden üben.

381. Das Buch Ezechiel ist von dem Propheten Ezechiel selbst in zusammenhängender Darstellung niedergeschrieben worden.

Für eine Zeit, da es Schriften wie das vierte Buch Esdras noch nicht gab, muß schon der Gebrauch der ersten Person als Beweis für die Verfasserschaft des Propheten gelten. Indes sind auch die wunderbaren Gesichte, die den Inhalt des Buches bilden, mit einer so ins einzelne gehenden Ausführlichkeit geschildert, daß nur der Seher dazu im stande gewesen sein kann; die Phantasie eines andern wäre für die Bilderfülle unzureichend gewesen und hätte keine so tiefsinnige Harmonie in den Einzelheiten schaffen können. Ferner ist das Buch so angelegt, daß es seine Wirkung auf die noch im Exil lebenden Juden ausüben sollte; es ist daher im zweiten Teil (Kap. 26) einmal auch die chronologische Anordnung unterbrochen, um eine erst später erfolgte Weissagung an der passenden Stelle einzureihen. Diese Gründe sind von jeher so einleuchtend erschienen, daß die Abfassung des ganzen Buches durch einen so einzigartigen Mann wie Ezechiel gesichert bleibt. Die Zweifel, die in neuester Zeit gegen die Echtheit einiger Abschnitte in den Kapiteln 43—47 vorgebracht wurden, sind unbegründet.

382. Das Buch Ezechiel ist von jeher als kanonisch angesehen worden.

Das Judentum begründet seine Anerkennung des Buches mit der Sage, die Männer des Großen Rates hätten es redigiert. Erst nachdem es schon vier Jahrhunderte in allgemeiner Verehrung gestanden hatte, entdeckte der um Christi Geburt herrschende pharisäische Geist, daß die in den späteren Kapiteln enthaltenen Anordnungen für die Priester mit den Bestimmungen des Pentateuchs nicht harmonierten, und so wollten die jüdischen Rabbinen das Buch aus dem Kanon ausschließen. Ananus jedoch, der Sohn Hiskias' und Enkel Garons, wußte den anscheinenden Widerspruch hinwegzudeuten, und so blieb dem Buche seine kanonische Stellung gewahrt. Innerhalb der Kirche ist nie ein Bedenken wegen der Kanonizität des Buches erhoben worden. Was Spinoza und Corrodi gegen das Buch vorgebracht haben, ist längst der Vergessenheit anheimgefallen. Daß in den Kapiteln 16 und 23 sehr starke Ausdrücke bei der Schilderung unzüchtigen Lebens gebraucht sind, kann im Ernst nicht als Beweis gegen den göttlichen Ursprung des Buches verwertet werden. — Die Ansicht des Judentums über die Anordnung und die Redaktion des Buches Ezechiel siehe bei Fürst, Der Kanon des A. T. 21—25.

383. Ezechiels Darstellungsweise ist durchaus originell, zumal da sie von mannigfachen Sinnbildern belebt ist.

Unter allen hebräischen Propheten ragt Ezechiel durch die bis ins kleinste ausgeführte Symbolik hervor. Diese lehnt sich an zeitgenössische Gegenstände und Vorstellungen an. So haben die Flügelgestalten, welche die Eingänge der Paläste in Ninive flankierten, und die wegen des Zusammenhangs zwischen babylonischer und assyrischer Kultur auch in Babylonien bekannt sein mußten, die Beschreibung der Cherubim bei Ezechiel beeinflußt; doch unterscheiden sich die Cherubim Ezechiels von jenen Gestalten auch wieder, da der Prophet zugleich an die beiden Cherubim anknüpfte, die über der Bundeslade thronten. Die Idee, welche Ezechiel mit seinen Sinnbildern verbindet, entspricht seiner Religion, nicht einer andern. Die Schilderung des idealen Tempels (Kap. 40—48) ist von dem salomonischen Tempel, nicht von einem babylonischen Bauwerk hergenommen. Die häufige Berufung Ezechiels auf den göttlichen Auftrag hat außer in seiner persönlichen demütigen Gesinnung ihren Grund in der außerordentlichen Gleichgültigkeit seiner Zeitgenossen. — Im einzelnen weist Ezechiels

Darstellung sehr oft Reminiszenzen an frühere Prophetenschriften auf. Siehe darüber Bertholet, Das Buch Hesekiel, Freiburg 1897, XXI f.

Die Sprache Ezechiels ist von der des Pentateuchs abhängig und in sich durchaus gleichmäßig. Sie zeigt das Gepräge eines gewaltigen Geistes, der seine Selbständigkeit in dem Gebrauch und der Neubildung einer großen Zahl eigentümlicher Worte verrät. Dahin gehören (nach dem masoretischen Text) אֲגַפִּים Truppen, 12, 14 u. ö.; בָּזַק Blitz, 1, 14; דָּלַח trüben, 32, 2 13; הֵד Getümmel, 7, 7; הִי Geklage, 2, 10; כָּפַן ausstrecken, 17, 7; נָדָה, נֶדֶן Geschenk, 16, 33; נָצִיץ glänzen, 1, 7; סָרָב widerspenstig, 2, 6 (vgl. Ekli 41, 2); סַרְעַפָּה Ast, 31, 5; פָּרַח fliegen, 13, 20; רָסַס besprengen, 46, 14; שִׁאט Ekel, 25, 6 u. ö.; שִׁשָּׁה den sechsten Teil geben, 45, 13; ferner אֵיתוֹן Eingang, 40, 15; בַּקָּרָה Sorge, 34, 12; הַשְׁמָעוּת das Hören, 24, 26; חֶבֶל Pfand 18, 12 u. ö.; יְפִעָה Glanz, 28, 7 17; מִכְאֹרָה Flucht, 17, 21; מְכוּרָה Geburt 21, 35 u. ö.; מְרִירוּת Gram, 21, 11; עַוָּה Zerstörung, 21, 32; פְּתָחוֹן Öffnung, 16, 63; 29, 21; רַאְוָה Schauspiel, 28, 17; צַמֶּרֶת Laub, 17, 3 u. ö.; תְּרוּמִיָּה Weiheopfer, 48, 12 u. v. a. Daß, wie diese Beispiele zeigen, die Sprache Ezechiels von dem Aramäischen beeinflußt ist, erklärt sich aus seiner Zeit und seinem Aufenthalt und vervollständigt den Beweis für die Authentie seines Buches. In dem Specimen glossarii Ezechielo-Babylonici, das der masoretischen Ausgabe des Ezechieltextes von Bär und Delitzsch beigegeben ist, ist sogar der Versuch gemacht, manche Eigentümlichkeiten in der Redeweise Ezechiels direkt aus babylonischen Keilschrifttexten zu erklären. Der Stil des Propheten ist durch eine Anzahl eigentümlicher Ausdrücke charakterisiert; so durch die Anrede „Menschensohn" 2, 1 3 6 8; 3, 1 4 10 17 25 usw.; בֵּית מְרִי, domus exasperans für das jüdische Volk, 2, 5 6 8; 3, 9 26 27; 12, 2 3 9 25; 17, 12; 24, 3; תָּכִין oder שִׂים פָּנֶיךָ, obfirmabis faciem tuam ad, 4, 3 7; 6, 2; 13, 17; 21, 2 7; 25, 2; 28, 21; 29, 2; 35, 2; 38, 2; חַי־אֲנִי נְאֻם אֲדֹנָי וגו׳, vivo ego, dicit Dominus, 14, 16 18; 16, 48; 17, 16; 18, 3; 20, 31 33; 33, 11; 34, 8 u. a. m. Die Gleichförmigkeit, womit derlei Ausdrücke durch das ganze Buch verteilt sind, bildet einen neuen Beweis für die Einheit des Verfassers und die Authentie des Buches. — Über die Sprache des Buches s. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden, 2. Ausgabe, Frankfurt a. M. 1892, 167; Knabenbauer, Commentarius in Ezechielem prophetam, Parisiis 1890, 7 ff; Driver-Rothstein, Einleitung 317 f.

Wegen der Dunkelheit, welche die eigentümliche Ausdrucksweise Ezechiels mit sich bringt, bestand bei den Juden die Vorschrift, daß niemand das Buch vor dem 30. Lebensjahr lese — eine Verordnung, die auf die analoge Vorschrift über das Hohelied das nötige Licht wirft (vgl. § 324).

384. Der Text des Buches Ezechiel ist an manchen Stellen verdorben. Die Septuaginta kann auch hier sehr oft zur Verbesserung herangezogen werden.

Die Behauptung, der Text Ezechiels sei mehr als der Text irgend eines andern biblischen Buches entstellt, ist übertrieben; er ist z. B. besser als der Psalmentext. Die Dunkelheit des Buches bringt es naturgemäß mit sich, daß sehr oft, auch schon in der Vorlage der Septuaginta, allerlei Glossen und Konjekturen eingedrungen sind. Sehr wichtig für die Textkritik ist die Septuaginta (über ihren Wert siehe Schmalzl, Das Buch Ezechiel, Wien 1901, 23 f). Beispiele von Textemendationen sind: 1, 11 לִפְנֵיהֶם (zu V. 10 zu ziehen) statt פְּנֵיהֶם, LXX om.; 6, 14 דִּבְלָתָה statt רִבְלָתָה; 7, 14 תִּקְעוּ תָּקוֹעַ וְהָכִינוּ

הָכֵן statt הָקְעוּ בַתָּקוֹעַ וְהָכִין הַכֹּל (vgl. Is 6, 9); 8, 1 בַּחֲמִשִּׁי statt בַּשִּׁשִּׁי; V. 2. אִישׁ statt אֵשׁ (vgl. 1, 26), LXX ἀνδρός; 11, 7 אוֹצִיא statt הוֹצִיא, LXX ἐξάξω, Pesh. מפק אנא, *Vulg.* educam; V. 15 גּוֹלָתֶךָ statt גְּאֻלָּתֶךָ; 13, 22 הַכְאַבְתֶּן statt הַכְאוֹת, LXX διεστρέφετε; 14, 4 בִּי statt בָּא (בה); 20, 15 נָתַתִּי לָהֶם, LXX ἔδωκα αὐτοῖς, Pesh. יהבת להין, *Vulg.* dedi iis. Über 21, 15 (Vulg. 10) sind allerlei Mutmaßungen angestellt worden, obwohl die Septuaginta, richtig aufgefaßt, einen guten Sinn bietet und nur in wenigen Worten vom masoretischen Text abweicht (bes. σφάξε, ἐξουδένει, ἀπωθοῦ = מאסת 2. Pers. Perf.); אוֹ נָשִׂישׁ ist zu tilgen. 21, 24 (Vulg. 19) וְיָד בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ עִיר בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ (עִיר) תָּשִׂים, LXX καὶ χεὶρ ἐν ἀρχῇ ὁδοῦ πόλεως, ἐπ' ἀρχῆς ὁδοῦ διατάξεις, Symm. ὁδοῦ ἑκάστης πόλεως; 21, 32 (Vulg. 27) אוֹי לָהּ כַּזֹּאת תִּהְיֶה, LXX οὐαὶ αὐτῇ· τοιαύτη ἔσται, „Wehe ihr, so wird es bleiben, bis daß der kommt, dem es gebührt und dem ich es gebe"; 27, 25 שֵׁרְתוּךָ statt שָׁרוֹתַיִךְ, Aq. ἐλειτούργει σοι; 31, 15 עֻלָּפָה statt עֻלְפֶּה; 32, 27 מֵעוֹלָם statt מֵעֲרֵלִים (vgl. 26, 20), LXX ἀπὸ αἰῶνος; 40, 22 26 לִפְנִימָה statt לִפְנֵיהֶם, LXX ἔσωθεν; 41, 1 הָאָיִל statt הָאֹהֶל, LXX αἰλάμ; 45, 5 וּלְעָרִים לָשֶׁבֶת (vgl. Nm 35, 2 f; Jos 21, 2), LXX πόλεις τοῦ κατοικεῖν; 47, 8 אֶל־הַמַּיִם הַחֲמוּצִים statt אֶל־הַיָּמָה הַמּוּצָאִים, Pesh. במיא סריא; V. 13 זֶה statt גֵּה, LXX ταῦτα, *Vulg.* hic, Targ. דין. — Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886. Knabenbauer, Comm. in Ez. proph. Bertholet, Das Buch Hesekiel. Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, Leipzig 1905.

7. Das Buch Daniel.

385. Das kanonische Buch Daniel besteht aus folgenden Stücken: 1. dem hebräisch-aramäischen Buche Daniels, 2. dem in das dritte Kapitel dieses Buches eingeschobenen Gebet des Azarias nebst dem Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, 3. der Geschichte der unschuldig angeklagten Susanna, 4. den beiden Erzählungen von dem Betrug der Belspriester und von der Schlange zu Babylon.

Die drei zuletzt genannten Stücke gehören zu der persönlichen Geschichte Daniels und sind deswegen vom hl. Hieronymus mit seiner Übersetzung des hebräischen Buches zu einem Ganzen vereinigt worden. Übersetzt sind sie, wie der Heilige 3, 90 und 12, 13 hervorhebt, aus dem griechischen Text des Theodotion. In diesem steht die Geschichte Susannas an der Spitze des ganzen Buches; die beiden Hymnen sind mit besonderer Aufschrift und Unterschrift in das dritte Kapitel eingeschoben und die beiden übrigen Erzählungen unter dem Titel Βὴλ καὶ δράκων an den Schluß gestellt. In der Septuagintaübersetzung finden sich die Gebete Azarias' und der Jünglinge im dritten Kapitel, die übrigen Abschnitte sind angehängt, und zwar die beiden letzten Erzählungen mit der Überschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. Mit der angegebenen Scheidung fällt die in protokanonische und deuterokanonische Abschnitte zusammen (s. 1. Tl § 29).

386. Seinen persönlichen Verhältnissen nach war Daniel aus vornehmer, vielleicht aus königlicher Familie. Er ward von Nabuchodonosor nach Babylon weggeführt, erlangte dort durch angeborne Weisheit und erworbene Bildung sehr einflußreiche Stellungen und erlebte noch die Rückkehr der Israeliten nach Jerusalem. Er selbst blieb in Babylon auch

unter der persischen Herrschaft und beschloß unter ihr seine prophetische Wirksamkeit.

Als Quelle für die persönliche Geschichte Daniels kann nur das nach ihm genannte Buch dienen. Dieses erhält aber durch Ez 14, 14 20; 28, 3 und 1 Mach 2, 60 eine solche Beglaubigung, daß die betreffenden persönlichen Angaben als authentisch betrachtet werden müssen. Stammte Daniel aus der davidischen Königsfamilie ab, so war er einer von denen, an welchen die Weissagung Is 39, 7 in Erfüllung ging. Als Nabuchodonosor zum erstenmal Jerusalem einnahm, gab er Befehl, vornehme jüdische Jünglinge zu den Pagendiensten nach Babylon mitzuführen. Unter ihnen war Daniel, der damals im 14. Lebensjahre stand, vorausgesetzt, daß bei den Babyloniern nach Art der Perser der Unterricht bei den zum Hofdienst bestimmten Jünglingen mit dem 14. Lebensjahre begann. Während die meisten dieser jungen Leute sich von der Pracht des babylonischen Königshofes bestricken ließen und heidnisch zu leben anfingen, beschloß Daniel mit dreien seiner Freunde, dem mosaischen Gesetze treu zu bleiben und dies zunächst durch die Enthaltsamkeit, welche die Speisegesetze vorschrieben, zu bekunden. Es gelang ihnen, von dem babylonischen Hofbeamten, der für sie zu sorgen hatte, dazu die Erlaubnis zu erhalten, und es stellte sich bald heraus, daß die einfache Lebensweise nach dem Gesetz ihrer körperlichen Frische und Gesundheit zuträglicher war als ihren Gefährten die üppige Lebensweise am Hofe. Auf geistigem Gebiete trug ihre Gottesfurcht ähnliche Früchte. Nachdem sämtliche jungen Israeliten drei Jahre lang in allen Wissenschaften, die damals zu Babylon betrieben wurden, unterrichtet worden waren, übertrafen bei einer vor dem König angestellten Prüfung die vier dem Gesetze treu gebliebenen Jünglinge alle ihre Altersgenossen an Klarheit und Ausdehnung ihrer Kenntnisse. Daniel war dabei nicht nur durch hohe Geistesschärfe, sondern auch durch die geheimnisvolle Gabe ausgezeichnet, sich auf Träume und Gesichte zu verstehen, eine Kenntnis, die in Babylon als Geheimwissenschaft gepflegt wurde, während sie Daniel durch übernatürliche Gabe Gottes zu teil geworden war. Er hatte bald Gelegenheit, von seiner wunderbaren Begabung Gebrauch zu machen. Eine vornehme Dame unter seinen deportierten Landsleuten, Susanna mit Namen, war fälschlich des Ehebruchs angeklagt und auf lügnerisches Zeugnis hin verurteilt worden. Dem durchdringenden Scharfblick Daniels war es nicht schwer, das Lügengewebe zu enthüllen, die Unschuldige zu retten und ihre Ankläger der verdienten Strafe zu überliefern. Während ihm aber dieser Vorfall nur bei seinen Landsleuten das verdiente Ansehen verschaffte, ward eine andere Probe seiner außergewöhnlichen Geistesgaben von dauernder Bedeutung für ihn. Der König Nabuchodonosor hatte einen bedeutungsvollen Traum, konnte sich aber nachher des Geschauten nicht mehr erinnern und behielt nur den Eindruck, daß es für ihn und sein Reich von nachhaltigen Folgen sein werde. Nachdem er alle Magier seines Reiches vergebens um Auskunft angegangen hatte, konnte ihm Daniel den Traum selbst und seine Deutung angeben und ward deswegen zu einer der einflußreichsten Stellungen im Lande erhoben. Auf seine Verwendung wurden auch seine drei Freunde zu hohen Ehrenstellen befördert. Als aber diesen zugemutet wurde, an einem öffentlichen Akte heidnischer Götzenverehrung teilzunehmen, weigerten sie sich dessen, und ihr hohes Amt schützte sie nicht vor der Verurteilung zum Feuertode. Allein Gottes Allmacht errettete sie wunderbarerweise. Nabuchodonosor aber überzeugte sich von der Erhabenheit

und Anbetungswürdigkeit des einen höchsten Gottes und gab dieser Anerkennung durch einen öffentlichen Erlaß Ausdruck. Bald konnte Daniel selbst ihm ein neues Traumgesicht auslegen, das sich in siebenjährigem Wahnsinn des Königs erfüllte und ihn von neuem zur Anerkennung des höchsten Gottes als des Allmächtigen und Allgerechten nötigte. Bei Nabuchodonosors Ende oder doch beim Tode seines Sohnes Evilmerodach trat Daniel von seiner hohen Stellung zurück, und unter der Regierung Baltassars bekleidete er nur ein geringes Amt bei Hofe. Da stellte Gottes wunderbares Eingreifen ihn wieder in den Vordergrund aller damaligen Geschichte. Infolge der Gotteslästerungen, welche Baltassar samt seinem Hofe und seinem Harem bei einem schwelgerischen Mahle beging, erschienen rätselhafte Schriftzüge an der Wand des Saales; kein Magier wußte sie zu deuten, bis die Königin-Mutter auf den vergessenen Daniel aufmerksam machte und dieser die geheimnisvolle Strafandrohung Gottes entzifferte. Zum Lohne wurde er von neuem auf die einflußreichste Stelle in Babylon erhoben und behielt sie auch, als die Strafe über Baltassar hereinbrach und das Reich an die Perser überging. Da er sich aber auch jetzt nicht zur Staatsreligion bekennen wollte, sondern dem Gott seiner Väter treu blieb, ward er von dem durch Cyrus eingesetzten Vizekönig verurteilt, den Löwen vorgeworfen zu werden. Sein Gott rettete ihn, und das sichtbare Wirken der göttlichen Allmacht veranlaßte auch den neuen Gewalthaber, vor dem ganzen Lande dem einen wahren Gott seine Anerkennung zu zollen. So blieb Daniel unter der kurzen Regierung des Vizekönigs und ebenso unter dem persönlichen Regiment des Cyrus in hohen Ehren. Und auch unter Cyrus war er ein treuer Zeuge für die Wahrheit der einen geoffenbarten Religion und konnte dem König bei zwei Gelegenheiten glänzend die Nichtigkeit des Götzendienstes dartun. Zwar brachte auch dies ihn als Opfer heidnischer Volkswut in die Löwengrube; allein Gottes Allmacht rettete ihn abermals und verherrlichte sich und ihn vor dem damaligen Weltbeherrscher. — Über Daniels Lebensende, das erst in hohem Alter erfolgt sein kann, gibt es bloß unverbürgte Nachrichten. Sein Grab wird noch heute zu Susa gezeigt und dient so noch immer als Zeugnis für die hohe Anerkennung, welche Daniel in seiner wunderbaren Wirksamkeit gefunden hat. Ebenso sprechen die mannigfaltigen Sagen, womit das Morgenland seine Person und sein Leben umkleidet hat, für die Gewaltigkeit des Eindruckes, den seine erhabene Person hervorgerufen hat (vgl. d'Herbelot, Bibliothèque orientale I 561). Das römische Martyrologium feiert ihn am 21. Juli (vgl. Acta SS. Boll. Iul. V 127 ff).

387. **Daniels Aufgabe war einerseits, die Wahrheit der geoffenbarten Religion auch nach dem Sturze der jüdischen Selbständigkeit zur Anerkennung zu bringen und so die Heiden auf die Erlösung vorzubereiten, anderseits die Juden während der ihnen bevorstehenden Prüfungszeiten im Glauben und in der Hoffnung auf den Messias zu erhalten.**

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des vorchristlichen Heidentums, daß in ihm Religion und Nationalität zusammenflossen. Jedes Volk hatte seinen Gott, und die Götter stritten, wenn sich die Völker maßen. Der Sieg über ein Volk bedeutete nach dieser Auffassung den Triumph über einen nationalen Gott, ganz wie es der Assyrer 4 Kg 18, 33; 2 Par 32, 13; Is 36, 18 hervorhebt. Von diesem Standpunkt aus konnten die Babylonier,

die bei Jerusalems Untergang die gesamte Weltmacht in Händen hatten, annehmen, es sei nunmehr der Herrschaft Jahves ein Ende gemacht, und sein Dienst sei für immer ausgerottet. Mit einer solchen Überzeugung aber wäre ihnen der Weg zu dem kommenden Heil, den Gottes Barmherzigkeit ihnen offen halten wollte, verschlossen gewesen. Das Heidentum war ja der verlorne Sohn, dem auf seinen Irrgängen die Notwendigkeit, ins Vaterhaus zurückzukehren, aufleuchten sollte; ihm durfte daher die Kenntnis von dem Heil, das dort zu finden war, nicht ganz verkümmern. Deshalb war nach dem Untergang jenes Volkes, das bisher als Zeuge für die göttliche Wahrheit dagestanden und den Schatz der geoffenbarten Wahrheit gehütet hatte, die Barmherzigkeit Gottes auf Mittel bedacht, dem Heidentum das künftige Heil offen zu erhalten; und weil „das Heil aus den Juden kommt" (Jo 4, 22), so war es auch der Jude Daniel, durch den dem Heidentum die göttliche Leitung auf die Erlösung zu teil werden sollte. Demgemäß fügte es Gott, daß Daniels *Person* durch natürliche und übernatürliche *Gaben* einen so mächtigen Eindruck bei seinen heidnischen Zeitgenossen hervorrufen mußte, und daß sich an seine persönlichen Schicksale die großartigsten Wundertaten knüpften, die bei einem in der sinnlichen Erscheinung lebenden Volke zu nachhaltiger Wirkung erforderlich waren. Stand aber eine solche Persönlichkeit im Mittelpunkt der damaligen heidnischen Welt, war sie dem Träger der gesamten Weltmacht unentbehrlich geworden, und hatte sie selbst die Zügel der Weltregierung in Händen, so läßt sich leicht begreifen, daß sie in den weitesten Kreisen den Namen und die Herrlichkeit des *einen* wahren Gottes zur Anerkennung bringen konnte. Neben dieser unmittelbaren Einwirkung auf die Heidenwelt blieb jedoch der Wille Gottes bestehen, durch das Judentum die Vorbereitung auf die Welterlösung zu bewirken. Deshalb hatte Ezechiel (§ 379) die Aufgabe erhalten, den Juden während der siebzigjährigen Knechtschaft unter heidnischer Macht den Mut und die Hoffnung zu wahren. Allein die babylonische Gefangenschaft war nicht die einzige Prüfungszeit, wo der Glaube des Judentums gegenüber heidnischer Obmacht die Probe zu bestehen hatte. Ein neuer Anprall des Heidentums gegen die wahre Religion stand bei der Entfaltung des Hellenismus bevor, und von diesem wurde eine solche Fülle materieller, roher Gewaltmittel aufgeboten, daß nach menschlicher Berechnung daran das Glaubensleben und die Religionsübung der Juden zu Grunde gehen mußte. In solchen Stürmen Trost zu verleihen und die religiöse Hoffnung aufrecht zu erhalten, war nur die *Weissagung* im stande; und als Verkünder einer solchen Zukunft konnte keiner so geeignet sein wie jemand, der zu Babylon selbst gleichsam den Angelpunkt zwischen Heidentum und Judentum bildete, und um dessen eigene Person sich der Kampf zwischen den beiden entgegengesetzten Welten bewegte. Eine solche Person war *Daniel*, dem sich wie keinem andern die Zukunft in den wunderbarsten Visionen eröffnete. Indem er den Juden Gewißheit gab, daß die entsetzlichen Prüfungen, die der Machabäerzeit vorausgingen, von Gott vorhergesehen seien und nach seinen erhabenen Absichten den Sieg herbeiführen sollten, den die Heiden streitig machen wollten, war dem Heidentum nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft die Herrlichkeit des gewaltigen Gottes geoffenbart, den es irrig glaubte gestürzt zu haben. Diese weitgreifende Wirkung indes konnte in schwerer Zeit nicht durch bloße mündliche Übermittlung erreicht werden; ein Geschlecht, dem so furchtbare Prüfungen bevorstanden, mußte zu seinem Trost eine *Urkunde* in Händen haben, und ein *geschriebenes* Dokument mußte dem kommenden Heidentum gegenüber Gottes unvergängliche

Herrlichkeit bezeugen. So war von Daniels Mission der Beruf des Schriftstellers nicht zu trennen. — Vgl. Caspari, Zur Einführung in das Buch Daniel, Leipzig 1869; Zumbiehl, Der Zweck des Buches Daniel: Katholik 1906, II 201.

388. Der dargelegten Aufgabe Daniels entspricht das Buch Daniel vollkommen, indem es 1. Mitteilungen über die wunderbare Persönlichkeit dieses Propheten, 2. Berichte über die Verherrlichung des wahren Gottes unter den Heiden, 3. Weissagungen über die Verfolgungen durch die Heiden und über den endlichen Sieg des Messias enthält.

Das Buch Daniel zerfällt zunächst dem Inhalte nach in zwei Teile, von denen der eine Erzählungen, der andere Visionen umfaßt. Zu jenem gehören die sechs ersten Kapitel des protokanonischen Buches samt den deuterokanonischen Abschnitten, zu diesem die sechs letzten Kapitel des protokanonischen Buches. Nach der Vulgata beziehen sich Kap. 1 und 13 vorzugsweise auf Daniels Person, Kap. 2—6 und 14 auf die durch ihn und seine Freunde vermittelten Gottesoffenbarungen, Kap. 7—12 auf die künftige Geschichte der Religion.

Das Buch beginnt mit der Erzählung, wie Daniel an den babylonischen Hof kam, dort ausgebildet wurde und als Lohn für seine Treue gegen Gott eine alle andern übertreffende Geistesbildung gewann (Kap. 1).

Als bald nachher Nabuchodonosor den Traum gehabt hatte, dessen er sich nach dem Erwachen nicht mehr entsinnen konnte, forderte er von den Magiern seines Reiches Auskunft über den Traum und seine Bedeutung. Da sie ihm keiner zu geben wußte, verurteilte er sämtliche Mitglieder der Magierkaste zum Tode. Der Befehl wäre vollstreckt worden, wenn nicht Daniel dazwischen getreten wäre und durch göttliche Offenbarung dem König sowohl den Inhalt als die Bedeutung seines Traumes kundgetan hätte: eine aus verschiedenen Stoffen aufgebaute Bildsäule, die durch einen vom Berge losgerissenen Stein zertrümmert wurde, sollte ihm die aufeinander folgenden Weltreiche sowie deren Ablösung durch ein geistiges Gottesreich versinnbilden. Für diesen Aufschluß gab Nabuchodonosor dem Gotte Daniels die Ehre und erhob Daniel selbst nebst seinen drei Freunden zu hohen Staatsämtern (Kap. 2). Später ließ Nabuchodonosor eine ungeheure Bildsäule errichten, die ein Wahrzeichen der Majestät seines Reiches sowie seiner Person sein sollte, und für die er deswegen unter Strafe des Feuertodes öffentliche Ehrenbezeigung forderte. Daniels Freunde erblickten darin einen abgöttischen Akt und nahmen an der Supplikation nicht teil. Darob angeklagt, wurden sie in einen großen Glutofen geworfen, aber durch Gottes Allmacht wunderbar vor dem Verbrennen bewahrt, so daß Nabuchodonosor von neuem dem wahren Gott Anerkennung und Ehrfurcht bezeigte (3, 1—97).

Hieran schließt sich ohne weiteres ein schriftlicher Erlaß Nabuchodonosors, in dem er seinen Untertanen eine Offenbarung des höchsten Gottes bekannt macht. Es hatte ihm nämlich geträumt, er sehe einen herrlichen Baum, der später auf göttlichen Befehl umgehauen wurde, so daß nur der Wurzelstumpf unter wilden Tieren noch sieben Jahre weiter vegetierte. Nachdem er bei seinen Magiern vergebens Aufschluß gesucht, hatte ihm Daniel das Gesehene dahin gedeutet, daß er im Wahnsinn sieben Jahre lang fern von menschlicher

Gesellschaft zubringen müsse; dies sei eingetroffen, und da er seine Vernunft wieder erlangt, preise er den gewaltigen Gott, der ihn geschlagen und wieder geheilt habe (3, 98 bis Kap. 4).

Das Buch geht dann auf die Geschichte des letzten babylonischen Königs Baltassar über, der zu der Zeit, als Cyrus gegen Babylon heranrückte, Mitregent seines Vaters Naboned war. Trotz der seinem Reiche drohenden Gefahr veranstaltete Baltassar noch ein großes Fest, bei dem er mit seinen Höflingen und seinen Weibern gotteslästerischerweise aus den von Jerusalem geraubten Tempelgefäßen trank. Da schrieb eine geheimnisvolle Hand noch geheimnisvollere Züge auf die Saaleswand. Als niemand die Schrift erklären konnte, erinnerte die Königin-Mutter an Daniel. Er wurde herbeigerufen und deutete die Erscheinung als Weissagung von dem nahen Ende des babylonischen Reiches und seines Herrscherhauses. Dafür wurde er abermals zu hohen Ehren erhoben. Allein noch in derselben Nacht ward Babylon eingenommen und der König getötet (Kap. 5).

Die Herrschaft ging auf Cyrus über, und dieser setzte einen Meder, Darius, als Vizekönig ein. Darius erkannte Daniels staatsmännische Begabung, hielt ihn sehr wert und erregte dadurch den Neid der babylonischen Großen gegen ihn. Diese erwirkten daher von Darius ein Gesetz, das die Anerkennung der neuen Souveränität als einer Gottheit forderte; sie waren von vornherein überzeugt, daß Daniel sich einem solchen Gesetze nicht fügen werde, und so sollte es die Handhabe bieten, ihn zu stürzen. Wirklich fanden sie bald Anlaß, Daniel der Übertretung des Gesetzes anzuklagen, und er wurde trotz Darius' Widerstreben zu der im Gesetze vorgesehenen Strafe verurteilt und in den Löwenzwinger gebracht. Als aber die Löwen nach Gottes Fügung Daniel kein Leid taten, mußte auch Darius die Herrlichkeit des wahren Gottes anerkennen; er ließ Daniels Ankläger den Löwen vorwerfen und erneuerte das schon von Nabuchodonosor erlassene Edikt, das dem ganzen babylonischen Reiche Ehrfurcht vor dem Gotte Daniels gebot (Kap. 6).

Nunmehr wendet sich der zweite Teil des Buches zur Darstellung der wunderbaren Visionen, durch welche Daniel die künftige Gottesleitung in der Menschengeschichte aufgeschlossen wurde. Vier große Tiere, die er aus dem Meere aufsteigen sieht, bedeuten vier große Weltreiche, die einander ablösen werden; das letzte Tier wird von Gott getötet und verbrannt, und jemand in Gestalt eines Menschensohnes, der in den Wolken thront, erhält eine ewige Herrschaft über alle Völker (Kap. 7).

Ein Widder und ein Bock versinnbilden die persische und die griechische Weltmonarchie; die griechische soll, vier Hörnern an dem Ziegenbock entsprechend, in vier Reiche zerfallen, und so wie aus einem dieser Hörner ein allgewaltiges Horn herauswächst, soll aus dem griechischen Reiche ein Tyrann erstehen, der die Juden grausam bedrücken und die Verehrung des wahren Gottes zeitweise abschaffen wird (Kap. 8).

Ein neues Gesicht erhält Daniel am Ende der siebzig von Jeremias für die Gefangenschaft vorausgesagten Jahre, während er innig um die Wiederherstellung des Judentums betet; der Engel Gabriel versichert ihm nicht bloß, daß sein Gebet Erhörung gefunden habe, sondern auch, daß nach siebzig Jahrwochen der Messias erscheinen und eine neue Ordnung der Dinge auf den Trümmern des jetzt neu zu schaffenden Jerusalems einrichten werde (Kap. 9).

Das vierte und eigentümlichste Gesicht erhält Daniel, nachdem er drei Wochen gefastet hat, um göttlicher Mitteilungen über die Zukunft seines Volkes

gewürdigt zu werden. Er sieht eine wunderbare Gestalt am Tigris, die sich ihm als Schutzgeist der Juden zu erkennen gibt. Dieser macht ihm die Mitteilung, daß er im Bunde mit Michael für das Heil der Juden bei Gott wirke, entgegen den Interessen, welche die Schutzgeister des Perser- und des Griechenvolkes geltend zu machen bemüht sind (Kap. 10). Er enthüllt ihm in ausführlicher Entwicklung die gesamte Zukunft des persischen und des mazedonischen Reiches sowie der Diadochenstaaten, bis ein syrischer König Jerusalem bedrängen, den Opferdienst des wahren Gottes abschaffen, den Tempel durch Götzenaltäre entheiligen und die Juden entweder zum Heidentum zu nötigen oder sie auszurotten unternehmen werde. Es werde Märtyrer für das Judentum geben, bis der Tyrann mitten in seiner Gewaltlaufbahn ein Ende finde (Kap. 11). Dann werde durch Michaels Verwendung das Judentum nach seiner Leidenszeit wieder gerettet werden; der Abtrünnigen Los werde ewige Schande, der standhaften Bekenner Lohn ewige Herrlichkeit sein. Daniel soll ruhig seinem Lebensende entgegengehen, und mit ihm mögen alle Freunde Gottes auf den Trost Israels hoffen (Kap. 12).

Nun folgen in der Vulgata die drei Abschnitte, die noch mit dem ersten Teil zu verbinden sind. Der Zeitfolge nach an den Anfang, wohin sie auch Theodotion gestellt hat, gehört die Erzählung von der schönen und gottesfürchtigen Susanna, der Gemahlin Helcias', die den Zumutungen zweier alten Sünder widerstand, deshalb von ihnen des Ehebruchs angeklagt wurde und gesteinigt worden wäre, hätte nicht Daniel die beiden Verleumder entlarvt und Susannas Unschuld dargetan (Kap. 13). An das Ende von Daniels Geschichte gehören sodann zwei andere Beweise seiner geistigen Überlegenheit. Die Götzenpriester des Bel ließen ihrem Götzen täglich eine große Menge Lebensmittel opfern und gaben vor, daß er sie verzehre, während sie sie in Wirklichkeit selbst heimlich beiseite schafften und verspeisten. Es gelang Daniel auf leichte und untrügliche Weise, den König Cyrus von dieser Betrügerei und damit von der Ohnmacht der sog. Gottheit zu überzeugen (14, 1—21). Ebenso wirksam bekämpfte Daniel den Aberglauben, der sich zu Babylon an die göttliche Verehrung einer Schlange knüpfte. Er warf ihr eine Nahrung vor, an der sie infolge ihrer Gier zu Grunde ging, und bewies so dem König, daß das Tier weder göttliche noch die zur Selbsterhaltung nötigste natürliche Kenntnis besaß (V. 22—26). Zwar mußte Cyrus, durch einen Aufruhr genötigt, Daniel auch diesmal in den Löwenzwinger bringen lassen; allein Gott der Herr erhielt ihn wunderbar durch Vermittlung des Propheten Habakuk, und die Folge war, daß auch Cyrus dem allmächtigen Gott Daniels die öffentliche Anerkennung zollte (V. 27—42).

Es leuchtet ein, daß dieser gesamte Inhalt des Buches dem oben angegebenen Zwecke vollkommen entspricht und nach den bezeichneten Rücksichten ausgewählt ist. Ein solches Buch steht daher als einer der wichtigsten Zeugen für die Wahrheit der geoffenbarten Religion da, deren Geschichte in ihm von so großartigem Standpunkte aufgefaßt ist, und es mußte von jeher allen jenen unbequem sein, welche die Wahrheit dieser Religion zu leugnen beflissen waren. Das Buch hat aber seine Bedeutung nicht bloß durch die in ihm mitgeteilten Tatsachen, sondern hauptsächlich dadurch, daß es von der darin auftretenden Hauptperson selbst herstammt. Die dem Christentum feindseligen Bestrebungen haben sich daher vor allem gegen die Authentie des Buches Daniel gerichtet. Schon der Neuplatoniker Porphyrius erklärte, wie der hl. Hieronymus berichtet, die Schrift als Werk eines Fälschers aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. In neuerer

Zeit (seit Uriel Acosta, † 1647) wurde diese Behauptung oft wiederholt, und auch wo die Echtheit des hebräisch-aramäischen Hauptbestandteils anerkannt ist, werden doch die sog. deuterokanonischen Abschnitte noch oft genug als apokryph bezeichnet. Die Einleitungswissenschaft ist daher genötigt, den Einzelheiten der Leugnung mit Einzelbeweisen gegenüberzutreten. — Hier., Comm. in Dan., Prol. (*M.* 25, 491): Contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita.

389. Der Inhalt des protokanonischen Buches Daniel ist innerlich durchaus glaubwürdig.

Die im Tone der höchsten Objektivität gehaltene Darstellung flößt dem unbefangenen Leser unbedingtes Vertrauen ein. Wäre es nicht geschichtliche Wahrheit, was hier berichtet wird, so wäre es kaum zu verstehen, warum dann der Erzähler bei der Einkleidung nicht auf die Stimmung des Lesers zu wirken gesucht hätte, was doch bei der Anführung solch wunderbarer Hergänge und Voraussagungen der einzige Zweck hätte sein können. Gerade die Wunder und Weissagungen aber werden als innere Gründe herangezogen, um deren willen das Buch Daniel keinen geschichtlichen Glauben verdiene. Denn wenn auch hier die Einrede von der Unmöglichkeit übernatürlicher Vorgänge überhaupt nicht zu berücksichtigen ist, so sollen doch so großartige Wunder und so ins einzelne gehende Weissagungen berichtet werden, wie sie im gewöhnlichen Verlauf göttlicher Wirksamkeit nicht denkbar seien. Allein falls bei dem Charakter des Außergewöhnlichen, der jedem Wunder und jeder Weissagung innewohnt, ein Maß von Bedeutung sein kann, so ist mit jenem Einwand schon zugegeben, daß bei außergewöhnlichen Vorgängen oder Situationen eine größere Ausdehnung der übernatürlichen Offenbarung nach innerer Kongruenz zu erwarten steht. Den ungewöhnlich wichtigen und einflußreichen Verhältnissen, in die das Buch Daniel einführt, entsprechen alle darin berichteten übernatürlichen Tatsachen. Der wunderbaren Begabung Daniels wird die innere Glaubwürdigkeit dadurch gesichert, daß sie von Gott als ihrem Urheber hergeleitet wird (1, 17; 2, 18 19 28; 5, 11). Sämtliche in dem Buche erzählten Wunder sind der Weisheit des allmächtigen Gottes angemessen und dienen deren höchsten Zwecken. Einige Weissagungen (Kap. 11) gehen allerdings so sehr ins einzelne, wie es sonst im Verlaufe der alttestamentlichen Prophetie nicht zu finden ist. Sie würden der göttlichen Allwissenheit, aber nicht der göttlichen Pädagogik entsprechen, da die Weissagung nicht die menschliche Neugierde befriedigen, sondern das Vertrauen auf Gott stärken soll. Eine gewisse Dunkelheit ist und bleibt daher für sie eine notwendige Eigenschaft. Wo der jetzige Text ganz konkret ist, muß in nachdanielischer Zeit mit dem ursprünglichen Wortlaut die Beschreibung der eingetretenen Erfüllung verbunden worden sein. Die Deutung der bestimmten Zahlangaben bleibt unsicher, zumal da an der wichtigsten Stelle die zunächst in Betracht kommenden Texte nicht übereinstimmen. Der übernatürliche Charakter des Buches und die Wahrheit der Weissagung erleiden keinerlei Einbuße, auch wenn man die Verbindung der durch die Geschichte gerechtfertigten Erklärung mit dem ursprünglichen Text annimmt. Andere Angaben des Buches, die man innerlich unhaltbar gefunden hat, gehen nicht über die Grenzen physischer Möglichkeit hinaus; so namentlich nicht die Erzählung von dem

tierischen Wahnsinn, in den Nabuchodonosor verfiel, und von seiner nachmaligen Heilung (4, 30 33; 5, 20). Die Unwahrscheinlichkeit von Angaben wie 3, 1, wonach ein 60 Ellen hoher Bau aus purem Gold errichtet worden sein soll, verschwindet bei richtiger Exegese: das fragliche Bildwerk war vergoldet oder mit Goldblech überzogen ähnlich wie der jüdische Rauchopferaltar (vgl. Ex 37, 26 mit 30, 1—5 sowie auch Dn 14, 6). — Fraidl, Die Exegese der siebzig Wochen Daniels, Graz 1883.

390. Auch nach äußeren Gründen erscheint das hebräisch-aramäische Buch Daniels durchaus glaubwürdig.

Zunächst fügt sich der geschichtliche Teil vollkommen in die historische Darstellung des Alten Testamentes ein. Von der Belagerung Jerusalems durch Nabuchodonosor, die 1, 1 erwähnt wird, ist zwar sonst in den heiligen Büchern nirgends etwas zu lesen, sie wird aber 4 Kg 24, 1 vorausgesetzt. Das „dritte Jahr" des Königs Joakim 1, 1, in dem Nabuchodonosor gegen Jerusalem zog, es eroberte und einen Teil der Tempelgeräte nach Babel entführte, ist ein richtiges Datum, nämlich 605 oder das erste Jahr Nabuchodonosors; es ist dasselbe Jahr, das Jeremias 25, 1 (46, 1) als das „vierte Jahr" des Joakim bezeichnet und dem ersten Jahre Nabuchodonosors gleichsetzt. Die Differenz zwischen dem „dritten Jahre" Daniels und dem „vierten Jahre" Jeremias' beruht darauf, daß Jeremias in Palästina, Daniel in Babylonien schrieb, in beiden Ländern aber der Regierungsanfang des neuen Herrschers verschieden gezählt wurde; die anscheinende Ungenauigkeit vermehrt demnach eher noch den Glauben an die genaue Kenntnis des Berichterstatters (Lindl, Cyrus, München 1903, 89). — Angefangen sodann von der ersten Notiz über die Aufnahme jüdischer Jünglinge in den babylonischen Hofstaat, hat das Buch mannigfache Veranlassung, babylonischer Einrichtungen zu gedenken. Infolge der Kenntnisse nun aber, welche die Forschungen in Mesopotamien und die neuaufgeschlossene Keilschriftliteratur vermittelt haben, sind die inneren Zustände des neubabylonischen Reiches vollkommen bekannt, und es erscheint jetzt alles bestätigt, was das Buch Daniel dieserhalb erwähnt. 1, 3 heißt der Minister des königlichen Hauses „Oberster der Eunuchen", wie es zahlreichen Abbildungen zufolge die Sitte mit sich brachte. — Die zum Pagendienst bestimmten jüdischen Jünglinge wurden „in Schrift und Sprache der Chaldäer" unterrichtet. Die Schrift- und Gelehrtensprache war freilich das Babylonische, das, besonders wegen des komplizierten Schriftsystems, sogar von den Einheimischen eigens erlernt werden mußte; da aber die aus dem Küstenland an der Mündung des Euphrats und Tigris stammenden Chaldäer die Vertreter der Bildung geworden waren, wurde die babylonische Schrift und Sprache „Schrift und Sprache der Chaldäer" genannt. Volkssprache war das Aramäische. — Die Namen, welche nach 1, 7 den jüdischen Jünglingen gegeben wurden: Beltschazzar (Baltassar), Sidrach, Misach, Abednego, entsprechen dem babylonischen Sprachgebrauch (s. König, Wörterbuch). — Daß nach 1, 20; 2, 2; 4, 4 die Magier im Reiche und am Hofe von Babylon eine so wichtige Stellung einnahmen, ist schon aus den Angaben der Klassiker bekannt und erhält durch die in neuerer Zeit erweiterte Kenntnis über das babylonische Priestertum seine Bestätigung. Die geheimen Wissenschaften waren ein integrierender Bestandteil des babylonischen Kulturlebens (KAT 598 f. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, Gießen 1905, 267 ff). — Die stehende Einleitung bei der Anrede an den babylonischen Herrscher: „König, lebe ewiglich" (2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 6 21) war

von der morgenländischen Hofsitte gefordert; sie war auch bei den Assyrern sowie später bei den Sassaniden gebräuchlich (vgl. Neh 2, 3; 3 Kg 1, 31; Jdt 12, 4). In einem Briefe z. B. aus der Sargonidenzeit heißt es: „An den König, meinen Herrn. . . . Heil sei dem König, meinem Herrn. Mögen Marduk und Sarpanitu langes Leben, dauernde Jahre, Gesundheit des Leibes und der Seele dir schenken" (Behrens, Assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts, Leipzig 1906, 56; s. ferner George Smith, Entdeckungen in Assyrien. Deutsche Ausgabe, Leipzig 1898, 266; Kaulen, Assyrien und Babylonien, 5. Aufl., Freiburg 1899, 198; Jastrow a. a. O. 394 ff). — Die ungereimte Forderung Nabuchodonosors 2, 3 ff entspricht durchaus dem Despotismus, der am babylonischen Hof herrschte. — Der Titel „König der Könige" kehrt stehend auf allen Keilinschriften der vorderasiatischen Großkönige wieder (Kaulen a. a. O. 124). — Der Name Dura (3, 1) als Bezeichnung dreier Örtlichkeiten in Babylonien ist aus den Keilschriften bekannt und wird noch heute von den Bewohnern des Landes gebraucht; er wird erklärt als Wall, Kastell, Wallplatz (LXX ἐν τῷ πεδίῳ τοῦ περιβόλου). — Die „Ebene Nabuchodonosors" innerhalb der Ringmauer Babylons glaubt Oppert aufgefunden zu haben. — Da die Götterverehrung der Babylonier zum großen Teile Bilderdienst war, so wird das „Bild", das Nabuchodonosor aufstellen ließ, die Statue oder die Büste irgend eines Gottes gewesen sein. Freilich könnte man auch an eine Statue Nabuchodonosors denken; denn Asurbanipal rühmt sich, 32 Bildsäulen von Königen aus Silber, Gold, Erz und Alabaster aus Susiana weggeführt zu haben. Herodot (1, 183) sah eine gewaltige Zeusstatue im Beltempel zu Babylon; vgl. auch den Schluß des Gesetzes von Hammurabi (LB s. v. Smith a. a. O. 40). — Die Maße, die für das von Nabuchodonosor errichtete Bildwerk angegeben sind, würden unwahrscheinlich bleiben, wenn nicht an einen architektonischen Unterbau zu denken wäre, der eine Büste oder eine Statue trug. — Die Strafe des Feuertodes war im Orient keine Seltenheit (Dn 11, 33. Jer 29, 22; vgl. 2 Mach 7, 5); sie wird schon im Gesetze Hammurabis erwähnt (Nr 110 157). — Die Erzählung von der Löwengrube hat nichts Ungewöhnliches. In den Euphratländern gab es im Altertum viele Löwen; sie wurden auch in Käfigen gehalten, damit sie, aus ihnen entlassen, mühelos gejagt werden konnten. Als Strafe für die Menschen werden die Löwen im babylonischen Sündflutsberichte erwähnt; Ea sagt zu Bel: Anstatt daß du anrichtest eine Sündflut, mögen Löwen kommen und unter den Menschen aufräumen (Meißner, Assyrische Jagden, Leipzig 1911). — Die Form der Ausschreiben Nabuchodonosors muß nach Analogie der sonst erhaltenen Reste solcher Schriftstücke als die offizielle gelten (z. B.: „Erlaß des Königs [Asurbanipal] an Kudurru und die Leute von Uruk, groß und klein. Mir geht es gut. Euch gehe es gleichfalls gut", Behrens a. a. O. 19; vgl. Esdr 4, 17; 7, 12 und die Tell el-Amarna-Briefe). Die religiöse Auffassung, welche Nabuchodonosor hier entwickelt, ist von überzeugender historischer Wahrheit, insofern die Anerkennung des höchsten Gottes sich innerhalb des babylonisch-heidnischen Aberglaubens vollzieht; besonders 4, 10 ff entspricht ganz den Anschauungen, welche die Babylonier vom Einfluß der Götter hatten. Dies lehrt auch die religiöse Literatur (Vigouroux-Ibach IV 429 f. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, Leipzig 1905). — Wenn Nabuchodonosor 4, 27 sich rühmt: „Das ist die große Babel, die ich erbaut zum königlichen Hause durch meine große Macht zu Ehren meiner Herrlichkeit", so heißt es fast wörtlich so auf einer zehnspaltigen Inschrift dieses Königs (Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek III

2, 25; vgl. ferner Langdon-Zehnpfund, Die neubabylonischen Königsinschriften, Leipzig 1912). — Die „goldenen, silbernen, ehernen, eisernen, hölzernen und steinernen Götter" 5, 4 sind aus dem Briefe Jeremiä bekannt (vgl. § 377). — Die wunderbare Hand 5, 5 schrieb „auf den Kalk der Wand"; die Wände der Paläste in Assyrien und Babylonien waren buntfarbig oder auch mit Kalk (in Assyrien Alabaster) geweißt (Delitzsch, Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit, Leipzig 1909, 20 ff). — Eine vollkommene Kenntnis der Zeitverhältnisse liegt ferner in dem Ausdruck „Meder und Perser" 5, 28. Im Anfang von Cyrus' Regierung mußte noch immer die Anschauung aufrecht erhalten werden, daß das alte Mederreich nur unter ein neues Herrscherhaus gekommen sei, und die Perser ordneten sich damals noch gern den Medern unter; seit aber das Achämenidengeschlecht im unbestrittenen Besitz der Gewalt war, erscheinen die Perser überall als die bevorzugte Nationalität in dem weiten Reiche. Vgl. Prašek, Kyros der Große, Leipzig 1912, 14 f.

Diese genaue Kenntnis von babylonischen Zuständen und Sitten, die gleichsam nur im Vorübergehen berührt werden, ist ein besonders einleuchtender Beweis, daß der Berichterstatter im Buche Daniel sachverständig war und die Zeit, von der er spricht, wohl kannte. Das nämliche wird daher auch von vornherein für jene Mitteilungen anzunehmen sein, die sich auf die Zeitgeschichte beziehen. Der in Kap. 5 genannte Baltassar war der Sohn des letzten babylonischen Herrschers, des Naboned, und Mitregent seines Vaters; es ist demnach ganz richtig, wenn 8, 1 von dem dritten Jahre „Baltassars des Königs" die Rede ist. Als Mitregent seines Vaters war Baltassar der Zweite im Reiche und konnte daher Daniel zum „dritten" Würdenträger machen (5, 29). Nabuchodonosor wird 5, 11 als „Vater" Baltassars bezeichnet, weil „Vater" hier so viel ist wie Vorfahre, Vorgänger (s. § 376). — Wie im Assyrerreiche der staatskluge Gebrauch bestand, den stets widerstrebenden Babyloniern einen Generalstatthalter als scheinbaren Souverän zu belassen, so bestellte auch Cyrus nach denselben Grundsätzen der Politik den Babyloniern vorerst einen eigenen Scheinherrscher. Dieser war, und darin bewies Cyrus ebenfalls wieder seinen staatsmännischen Blick, ein Meder, Darius mit Namen, eines sonst unbekannten Xerxes Sohn. Näheres über ihn läßt sich nicht angeben. — LB s. v. Darius. Eine andere Auffassung gibt Rießler in der § 392 zu nennenden Schrift. Zumbiehl, Das Buch Daniel und seine Geschichte, Straßburg 1907 (siehe darüber Flunk in der ZkTh 1908, 127).

391. Die nur griechisch erhaltenen Abschnitte des Buches Daniel sind ebenfalls innerlich und äußerlich glaubwürdig.

Diese Abschnitte sind sämtlich in der einfachen und objektiven Darstellungsweise abgefaßt, welche die Überzeugung des Verfassers von der Wahrheit seiner Erzählung erkennen läßt. Daniel erscheint in allen diesen Stücken ganz so wie in der Erzählung des hebräischen Buches. Von den Wundern, die hier berichtet werden, gilt das nämliche, was schon in § 389 gesagt ist.

Bei Susannas Geschichte soll nach den Behauptungen der meisten protestantischen Gelehrten eine Unwahrscheinlichkeit zunächst darin liegen, daß die Exulanten zu Babylon nach 13, 4 schon in der ersten Zeit des Exils große Reichtümer, namentlich auch an liegenden Gütern, besaßen. Allein gerade in der ersten Zeit der Gefangenschaft ist dies natürlicher als nach der Zerstörung Jerusalems; die zuerst Weggeführten wurden nicht eigentlich als Gefangene behandelt, sondern selbst zu hohen Ehrenstellen befördert (Dn 1, 4 5 u. ö.) und

waren als Kolonisten im stande, mit Erfolg den Erwerb anzustreben. Dies setzt Jeremias' Brief an sie voraus (Jer 29, 1); und wenn Joakim mit Daniel nach Babylon gekommen war, so hatte die Zeit zu seiner Bereicherung hingereicht. Vgl. Orig., Ep. ad Afric. 13 (*M.* 11, 80). Allerdings heißt Daniel zu der Zeit, da Susanna gerichtet wurde, noch ein παιδάριον νεώτερον (13, 45); allein dies ist relativ dem Alter der beiden Ankläger gegenüber zu verstehen. Dabei steht παιδάριον im griechischen Alten Testament allgemein für נַעַר, mit dem doch auch Gn 43, 8 ein Vater von zehn Kindern (46, 21) und 2 Sm 18, 5 der damals schon aufrührerische Absalom bezeichnet wird; ebenso nennt sich Salomon 3 Kg 3, 7 παιδάριον μικρόν, obwohl er schon König und Vater eines Sohnes war. Bis zu Daniels Eingreifen in Susannas Verurteilung konnte also Zeit genug verflossen sein, damit ein jüdischer Mann den mitgebrachten Besitz anlegte und vermehrte. Weiter wird gesagt, das Recht des Blutbannes sei bei den Exulanten nicht anzunehmen, und es sei nicht wahrscheinlich, daß über Leben und Tod so tumultuarisch abgeurteilt wurde, wie dies bei Susannas Geschichte berichtet werde. Indes gestatten die Angaben des Alten Testamentes über das babylonische Exil keine andere Auffassung, als daß die Juden dort eine eigene Volksgemeinde bildeten, die man nach ihrem Gesetze leben ließ, soweit dabei die babylonischen Einrichtungen nicht berührt wurden; daß sie auch Recht über Leben und Tod hatten, läßt sich bei der Geringschätzung eines Menschenlebens im Morgenlande wohl begreifen. Tumultuarisch mag das erste Gericht über Susanna heißen, insofern dabei vor der Autorität alter Richter die ruhige Überlegung gewichen war; doch ist ein solches ungerechtes Verfahren nicht so selten, daß es in einem gegebenen Falle unglaublich erschiene. Gerade das geschehene Unrecht war es, was Daniel zum Einschreiten veranlaßte, und bei dem zweiten Verhöre vollzog man das Gesetz Moses' (Dn 13, 62). Vgl. Wiederholt, Die Geschichte der Susanna: QS 1869, 287 377.

Das Gebet des Azarias kann nur dann als unpassend für dessen augenblickliche Lage angesehen werden, wenn man von seiner Veranlassung absieht; er betet als Stellvertreter des ganzen gefangenen Volkes, wie er auch als solcher zur Strafe verurteilt worden ist. Auf diesem Standpunkt konnte er wohl Nabuchodonosor den ungerechten und schlimmsten König nennen (3, 32), trotzdem er von ihm Gnade und Ehrenbezeigung erfahren hatte. Auch die Klage, daß wie kein König, kein Altar und kein Opfer, so auch kein Prophet mehr da sei, entspricht der Lage Azarias' wenigstens ebensosehr wie die gleichlautende Ps 73, 9 und Klgl 2, 9; sie ist sehr leicht zu begreifen, wenn, wie die Septuaginta und Theodotion angeben und wie aus V. 28 geschlossen werden kann, der ganze Vorfall kurz nach der Zerstörung Jerusalems spielte und mit dem augenblicklichen Schweigen der Prophetie zusammenfiel.

Insofern in dem Gebete des Azarias der Tempel und der Gottesdienst als nicht mehr bestehend erscheint, soll es auch einen Widerspruch gegen den Lobgesang der drei Jünglinge enthalten, in dem (3, 84) auch die Priester aufgefordert werden, den Herrn zu preisen. Indes ist hier nicht von dem liturgischen Gottesdienst die Rede, und die Priester bildeten auch damals eine eigene bevorzugte Klasse unter den Juden; der „Tempel deiner heiligen Herrlichkeit" aber (V. 53) ist der Himmel, nicht der salomonische Tempel, und die Cherubim (V. 55) sind als Engel, nicht als die goldenen Gestalten auf der Bundeslade zu denken. In sich betrachtet, kann also der Lobgesang keine Veranlassung geben, an seiner Echtheit zu zweifeln, zumal da die drei Jünglinge wohl nur einen älteren Hymnus durch die Zusätze V. 88 ff auf ihre Lage anpaßten. Vgl.

Wiederholt, Das Gebet des Azarias und der Lobgesang der drei Jünglinge: QS 1871, 373.

In der Erzählung von den Belspriestern ist der 14, 1 genannte König kein anderer als Cyrus; denn 13, 65 steht offenbar als Einleitung zu dieser Erzählung und ist nur durch ungeschickte Kapiteleinteilung zum vorhergehenden Abschnitt gekommen (vgl. Theodoret). Astyages ist der letzte König der Meder, der, als er gegen Cyrus zu Felde zog, von seinem eigenen Heere verlassen und an Cyrus ausgeliefert wurde. Nachdem Cyrus Babylon erobert hatte, verehrte er die Götter dieser Stadt nach Art der babylonischen Herrscher und warf sich täglich vor Bel nieder (14, 3). (Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek III 2, 121 ff. Lindl, Cyrus 95. Prašek, Kyros der Große 24.) Daß Cyrus wirklich glaubte, Bel verzehre die ihm vorgesetzten Opfer, paßt durchaus in den Kreis seiner heidnischen Anschauungen. Nun aber gab Cyrus nach Dn 14, 21 wegen des aufgedeckten Betruges Daniel die Erlaubnis, Bels Bild samt seinem Tempel zu zerstören; dieser aber bestand nach Herodot 1, 181, Strabo 16, 1, 18, Arrian, Anab. 7, 17 noch lange Zeit nach Cyrus. Hier ist die Schwierigkeit dadurch hervorgerufen worden, daß man unter dem Tempel V. 21 die große, zu den Weltwundern gerechnete achtstöckige Pyramide verstanden hat, die auf ihrer Spitze ein leeres Gemach mit Tisch und Ruhebett trug, während Herodot bestimmt sagt, daß die goldene Bildsäule des Bel in einem kleinen Heiligtum am Fuße des Tempels stand; das Heiligtum nennt er ausdrücklich νηός in Gegensatz zu dem ἱερόν, worunter die Pyramide zu verstehen ist. Dieser Tempel ward von Daniel zerstört. Später aber kamen Zeiten, in denen er wieder aufgebaut wurde, so daß Herodot ihn noch sah. Vgl. Kaulen, Assyrien und Babylonien 87 ff 163 ff.

Die Erzählung von der Tötung einer göttlich verehrten Schlange wurde früher für ungeschichtlich erklärt, weil in Babylon nie ein solcher Schlangenkult existiert habe. Dieser Einwand ist hinfällig; denn in Babylonien hat tatsächlich ein solcher Kultus bestanden. Einen Schlangentempel in Babylonien kennt übrigens bereits Arrian (KAT 503 ff. Delitzsch, Paradies 147 ff. Arrian., Anab. 7, 26. Landersdorfer in der BZ 1913, 1). Wenn nun weiter 14, 27 erzählt wird, daß die Tötung der Schlange einen Aufruhr verursacht habe, so läßt sich dies leicht aus dem Charakter der Babylonier begreifen. Die Dariusinschrift zu Bisutun kann allein schon als Beweis gelten, wie leicht die Babylonier zum Aufstand, namentlich gegen die persische Herrschaft, bereit waren. — Die wunderbare Speisung Daniels durch Habakuk (14, 32) ist in ihren Einzelheiten ganz unnötigerweise als innerlich unmöglich ausgegeben worden; der richtig erklärte Text läßt keinerlei unwürdige Auffassung zu. Der 14, 33 genannte Ἀμβακοὺμ ὁ προφήτης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ kann nicht mit dem Propheten gleichen Namens identisch sein, von dem das kanonische Buch Habakuk herrührt; denn dieser muß bereits gegen 650 sein Buch geschrieben haben. In der Septuaginta trägt das 14. Kapitel der Vulgata die Überschrift: Ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ, ἐκ τῆς φυλῆς Λευί. — Wiederholt, Bel und der Drache: QS 1872, 554.

392. Das hebräisch-aramäische Buch Daniels ist nach inneren Gründen von dem Propheten Daniel zu Babylon selbst verfaßt.

Das protokanonische Buch Daniel bildet ein einheitliches Ganze. Es besteht allerdings aus einer doppelten Reihe einzeln nebeneinander gestellter Berichte, bei denen kein anderer Zusammenhang als die chronologische An-

ordnung ersichtlich ist; aber gleichwohl erscheinen die beiden Teile (§ 388) als eng verbundene Ganze. Jeder ist, für sich betrachtet, im Gebrauch bestimmter Ausdrücke (2, 28 und 4, 2 7 10; 9, 23 und 10, 11 19), eigentümlicher Zeitbestimmungen (7, 25 und 12, 7; 8, 26 und 10, 14; 8, 19 und 11, 27 35), breiter Wiederholungen (3, 7 10 15; 4, 22 29) konsequent, und in beiden weist oft die spätere Darstellung auf früher Gesagtes hin (3, 12 auf 2, 49; 5, 21 auf 4, 22; 9, 21 auf 8, 16; 10, 12 auf 9, 23). Untereinander stehen die beiden Teile schon durch den äußeren Umstand in Verbindung, daß der Gebrauch des Aramäischen aus dem einen in den andern hinüberreicht. Aber auch in Sprache und Stil sind beide Hälften ganz gleichförmig; in der einen wie in der andern beherrscht dieselbe Anschauung alle Einzelheiten (3, 4; 7, 14); einzelne Ausdrücke sind aus dem einen in den andern Teil herübergenommen (2, 25; 10, 1; ferner 4, 16; 5, 6 9; 7, 28; dann 3, 4 7 98; 5, 19; 6, 25; 7, 14). Mehr aber als aus alldem ist die Zusammengehörigkeit der einzelnen Abschnitte daraus erkennbar, daß sie sämtlich dem höchsten Zwecke dienen, der durch das Buch Daniel erreicht werden soll, und daß sie mit Rücksicht auf diesen ausgewählt sind (§ 387). Demgegenüber kann es von keinem Belang sein, daß von Daniel teils in der dritten, teils in der ersten Person gesprochen wird. Dies ist in anerkannt authentischen Büchern, z. B. Isaias, Osee, Amos, auch der Fall; in dem Ausschreiben Nabuchodonosors 3, 98 geschieht es ebenso, und in den Reden Gottes bei den Propheten findet sich das nämliche häufig (vgl. Ps 109, 1 3). — De Wette-Schrader, Einleitung 505 f. A. von Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel, Gießen 1895.

Der zweite Teil wird ausdrücklich von Daniel hergeleitet: 7, 1; 8, 1 26; 9, 2; 10, 2; 11, 1; 12, 4. Es ist daher gerechtfertigt, Daniel auch als Verfasser des ersten Teils und damit des ganzen protokanonischen Buches anzusehen. Daraus würde sich auch am leichtesten der Umstand erklären, daß ein Teil des Buches, 2, 4 bis Kap. 7, aramäisch geschrieben ist. Ein innerer Grund dafür ist schwer zu finden; das Aramäische war eben in Babylonien Umgangssprache. Für unsern Zweck ist nur wichtig zu bemerken, daß der Verfasser die beiden Sprachen mit gleicher Leichtigkeit gebraucht und mitten im Text aus der einen in die andere übergeht; er muß also beider gleich mächtig gewesen sein. Daß dies von einem Juden aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft am ehesten angenommen werden kann, leuchtet ein. Stil und Wortschatz des hebräischen Teiles vom Buche Daniel sind durchaus einem im Exil auf babylonischem Boden lebenden Verfasser angemessen. Einem originellen Schriftsteller wie Daniel kommen auch sprachliche Eigentümlichkeiten zu. In neuerer Zeit ist die Meinung vertreten worden, auch der jetzige aramäische Teil des Buches sei ursprünglich hebräisch geschrieben; die griechische Übersetzung der Septuaginta stamme aus einem hebräischen Original, der heutige aramäische Bestandteil dagegen gehe auf eine aramäische Paraphrase zurück. — Rießler, Das Buch Daniel, Wien 1902. Jahn, Das Buch Daniel, Leipzig 1904. Rießler, Die Ursprache des Buches Daniel: BZ 1905, 140. Siehe ferner Zumbiehl, Die Sprache des Buches Daniel: ZkTh 1905, 634. Streck, Die Ursprache des Buches Daniel: BZ 1906, 247.

393. Die Abfassung des protokanonischen Buches durch Daniel wird auch durch eine Reihe äußerer Gründe zur Gewißheit erhoben.

Das spätere Judentum hat freilich die Ansicht aufgestellt, das Buch Daniel habe seinen Namen nur dem altberühmten Propheten zu Ehren erhalten,

ohne von ihm herzustammen (vgl. Fürst, Der Kanon des A. T. 103). Dies ist jedoch eine der gewöhnlichen Aufstellungen, womit die abgestorbene Synagoge den Christen ihre Beweise zu entwinden suchte. Die echte jüdische Tradition hat die Überzeugung, daß das Buch von Daniel selbst herrühre, immer festgehalten. So erzählt Josephus (Ant. 11, 8, 5), daß die Juden Alexander d. Gr. bei seiner Ankunft in Jerusalem die auf ihn bezüglichen Weissagungen vorgelegt hätten. Diese Angabe muß als historisch gelten, weil Josephus jedenfalls zuverlässige Quellen vor sich hatte, und weil alle seine sonstigen Angaben über diesen Vorfall anderweitig bestätigt sind (vgl. Arrian., Anab. 2, 25; Iust., Hist. epit. 11, 10; Hecataeus bei Ios., Contra Ap. 2, 4). Die Einreihung des Buches in den Kanon nach Ezechiel, wie sie als Zeugnis der jüdischen Tradition in der Septuaginta vorliegt, kann nur so verstanden werden, daß das Buch von einem Propheten verfaßt sei, der der Zeit nach auf Ezechiel folgte. Zur Zeit Jesu war der Glaube an den danielischen Ursprung des Buches allgemein; dies geht aus der Art hervor, wie der Heiland von dem Buche spricht und eine Stelle aus ihm (9, 27) zitiert: Mt 24, 15; Mk 13, 14. Ähnlich bezeugt aus etwas späterer Zeit Josephus, daß Daniel allenthalben als Verfasser des Buches angesehen wurde (Ant. 10, 10, 4; 11, 7; 12, 7, 6). Das christliche Altertum hat diese Überzeugung des Judentums adoptiert, so daß hierin innerhalb der Kirche von jeher Einstimmigkeit geherrscht hat.

394. Die gegen die Abfassung des Buches durch Daniel erhobenen Einwände sind daher grundlos.

Es ist wohl begreiflich, daß sich gegen ein Buch, das so gewichtige Beweise für die Göttlichkeit des Christentums liefert, frühzeitig Angriffe richteten, um den Christen eine solche Waffe zu entreißen. Da aber die Bedeutung des Buches gerade in seiner Authentie zu suchen ist, so mußte man diese in Frage zu stellen suchen. Lassen sich schon Wunder aus der Heiligen Schrift überhaupt nicht wegerklären, so sind namentlich die Weissagungen des Buches Daniel zu einleuchtend und wahr, als daß ihr Inhalt hätte umstritten werden können. Daher hat bereits der Neuplatoniker Porphyrius im 3. Jahrhundert die Echtheit des Buches mit der Behauptung zu erschüttern gesucht, es sei unter Antiochus Epiphanes als vaticinium post eventum verfaßt worden, um den bedrängten Juden Mut zu machen (Hier., Prol. Comm. in Dan.: *M.* 25, 491). Diese Behauptung ist in der neueren Zeit von allen rationalistischen Bibelkritikern und Bekämpfern des Christentums wiederholt und durch eine Reihe von inneren und äußeren Scheingründen aufrecht erhalten worden. Ihre Unhaltbarkeit darzulegen, mag eine ganz kurze Beleuchtung der vorgebrachten Gründe genügen. Zunächst soll das Buch nicht von Daniel herrühren können, weil in ihm in der dritten Person gesprochen werde; davon war schon in § 392 die Rede. Den großen Lobeserhebungen sodann, in denen sich das Buch über Daniel ergehe, ist wenig Gewicht beizulegen; denn Daniel war keiner von den kleinen Geistern, bei denen die Furcht vor dem Vorwurf der Eitelkeit die objektive Darstellung hätte beeinträchtigen müssen. Nicht mehr Bedeutung hat ferner die Einrede, der in dem Buch gebrauchte Name „Chaldäer" für „Weise" sei erst nach dem Untergang des neubabylonischen Reiches aufgekommen, was ein sicherer Beweis für die nachexilische Abfassung des Buches Daniel sei; denn die „Chaldäer", ein Volksstamm, der ursprünglich im südlichen Babylonien saß, hatten als Träger der Wissenschaft schon zur Zeit des neubabylonischen Reiches eine große Bedeutung, und somit entspricht der Gebrauch des Namens während

der Dauer dieses Reiches der historischen Entwicklung des Landes. Ein weiteres Kennzeichen für einen späten Ursprung des Buches soll die in ihm niedergelegte Anschauung von der Engelwelt sein, weil die Juden diese erst von den Persern überkommen hätten. Allein abgesehen davon, daß dieser Einwand der Abfassung durch den Freund und Tischgenossen eines persischen Königs keinen Eintrag tun kann, ist die Behauptung selbst durchaus willkürlich und innerlich wie äußerlich unhaltbar (siehe § 258). Endlich wird noch darauf hingewiesen, daß sich 3, 5 ff unter den Namen für die Musikinstrumente sicher drei griechische Namen finden: קִיתָרוֹס κίθαρις, סוּמְפֹנְיָא συμφωνία, פְּסַנְתֵּרִין ψαλτήριον. Nach der in der Musik allgemeinen Sitte sollten aber solche Fremdwörter nicht auffallen. Die Gründe, die zur Stütze dieses Einwurfs beigebracht werden, sind hinfällig. Daß fürs erste zur Zeit Nabuchodonosors ein solcher Austausch zwischen Babylonien und griechisch redenden Völkern noch nicht stattgefunden habe, ist unrichtig. Der Verkehr der Babylonier mit asiatischen Griechen hat erwiesenermaßen schon lange vor Nabuchodonosor geblüht und war namentlich auch zur Zeit Nabuchodonosors sehr lebhaft. An der Küste des Ägäischen Meeres, der Propontis, des Pontus Euxinus bestanden zahlreiche griechische Kolonien, wie denn schon seit alten Zeiten in diesen Gegenden das Griechische verbreitet war. Ein im Jahre 590 zwischen Medern und Libyern ausgebrochener Krieg endete 585 mit einem durch Nabuchodonosor vermittelten Frieden. Außerdem weisen die aramäischen Schriftdenkmäler im westlichen Syrien und in Kleinasien auf einen regen Verkehr der Bewohner der Euphrat- und Tigrisländer mit ihren westlichen Nachbarn hin. Die weitere Begründung der Einrede sodann, daß das Wort ψαλτήριον zuerst bei Aristoteles, das Wort συμφωνία zuerst bei Plato vorkomme, ist wertlos; denn daraus, daß die beiden Wörter sich zum erstenmal in den Schriften von Aristoteles und Plato finden, kann nicht gefolgert werden, daß sie auch in der Volkssprache vorher unbekannt gewesen seien. Über den Verkehr zwischen den griechisch redenden Völkern und den Bewohnern Mesopotamiens siehe Strabo 13, 2, 3; Abyd. bei Eus., Chron. armen., ed. Aucher, 1, 53; Berosus in den Fragm. hist. graec. II, ed. Müller, 504; vgl. auch Layard, Niniveh und seine Überreste 397; Winckler, Die Euphratländer und das Mittelmeer, Leipzig 1905. — „Überraschend" soll im Buche Daniel das Vorkommen persischer Wörter sein, deren mindestens 15 gezählt werden. Der Gebrauch persischer Lehnwörter kann aber doch bei einem Autor in Babylonien vor der Eroberung Babels durch Cyrus keineswegs auffällig sein; denn elamitische Herrscher hatten sich Babylonien seit alten Zeiten öfters dienstbar gemacht, so daß das Eindringen persischer Fremdwörter wohl begreiflich ist; dagegen wäre ihr Gebrauch bei einem Autor der Machabäerzeit sehr schwer zu erklären.

Neben solchen sog. inneren Gründen wird ferner gegen die danielische Abfassung des Buches der Einwand erhoben, es stehe im jüdischen Kanon nicht unter den Propheten, sondern unter den „Schriften". Daraus folgt jedoch bloß, daß die Ordner dieses Kanons Daniel nicht für einen Propheten ansahen, wie sie es ja auch bestimmt aussprechen (Jalqut Schim. zu Dan. § 1066, bei Fürst, Der Kanon des A. T. 101). Der Grund dazu lag in der jüdischen Engherzigkeit, weil Daniel am Hofe und nicht nach Prophetenweise gelebt, weil er nicht auf geweihtem Boden geweissagt, weil er nur in Traumgesichten Offenbarungen erhalten habe; der tiefere Grund war jedenfalls, daß er ihrer Feindseligkeit gegen das Christentum nicht zu Hilfe kam. Die Vorfahren dieser nachchristlichen Juden dachten anders, denn die Siebzig fanden das Buch im

Kanon zwischen den Propheten. Weiter sagt man, die nachexilischen Propheten zeigten keine Spur einer Bekanntschaft mit Daniels Buch, wie doch kaum anzunehmen sei, wenn dieses zu ihrer Zeit schon existiert hätte. Dieser negative Einwurf hat an sich keine Berechtigung. Denn wie will man beweisen, daß die nachexilischen Propheten aus schriftstellerischen oder offenbarungsmäßigen Gründen ihre exilischen Vorgänger notwendig gebrauchen mußten? Zudem ist Zach 2, 1—4 (Vulg. 1, 18—21; die 4 Hörner und die 4 Schmiede) und 6, 1 ff (die 4 Wagen) den entsprechenden Vorstellungen bei Daniel in Kap. 2 7 8 sehr ähnlich. Ferner weisen Esdr Kap. 9 und Neh Kap. 9 gewiß auf Dn 9, 3—19 zurück. Daneben ist das Lob Daniels bei Ez 14, 14 20; 28, 3 jedenfalls auf die Züge aus seinem Leben zurückzuführen, die in seinem Buche vorliegen. Ähnlich verhält es sich mit der Einrede, daß Jesus Sirach Ekkli Kap. 49, wo er von den πατέρες der Juden rede, Daniel nicht nenne. Er nennt aber auch Esdras nicht. Dagegen spricht Sirach 17, 14 die Ansicht aus, daß jedes Volk seinen Fürsten unter den Engeln habe, wie sonst nur aus Dn 10, 13 f bekannt ist. Wollte man diese Anschauung aus der griechischen Übersetzung von Dt 32, 8 9 herleiten, so ist zu bemerken, daß der griechische Übersetzer sie selbst nur aus Daniel in die Dt-Stelle hineingetragen hat, so daß das Buch Daniel dem Alexandriner sowohl als besonders Jesus Sirach bekannt gewesen sein mußte.

395. Auch die deuterokanonischen Stücke des Buches Daniel stammen aus derselben Zeit wie die protokanonischen und sind aller Wahrscheinlichkeit nach von Daniel selbst verfaßt.

Betrachtet man diese Abschnitte lediglich ihrem Inhalte nach, so erscheinen sie den protokanonischen Stücken vollkommen ebenbürtig. Auch sie entsprechen genau der Aufgabe, die das Buch Daniel zu erfüllen hatte, und sind hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit unantastbar. In der Einfachheit des Stils unterscheiden sie sich nicht von dem ersten Teil des protokanonischen Buches; sie werden also gleichen Ursprungs sein. Trotzdem werden diese drei Abschnitte sehr oft als bloße Sagen bezeichnet, die dem historischen Buche Daniel in späterer Zeit nachgebildet und angegliedert worden seien. Der Gründe dafür gibt es bloß zwei, nämlich daß von diesen Stücken kein semitisches Original vorhanden ist, und daß sie weder im hebräischen noch im griechischen Kanon mit dem protokanonischen Buche verbunden sind. Allein daraus, daß sich kein hebräischer oder aramäischer Urtext für diese Stücke findet, folgt nicht, daß es keinen gegeben hat. Die Abschnitte sind griechisch nach der Septuaginta sowohl als nach Theodotion überliefert, und beide Texte stehen so selbständig nebeneinander, daß eine Abhängigkeit des einen von dem andern nicht denkbar ist. Beide sind vielmehr selbständige Übersetzungen und werden als solche in dem syro-hexaplarischen Texte berücksichtigt. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß vom zweiten vorchristlichen bis zum dritten nachchristlichen Jahrhundert die betreffenden Stücke noch in einem semitischen Text vorhanden waren. Ob dies ein aramäischer oder ein hebräischer war, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht für ein hebräisches Original. Auch jetzt noch sind die griechischen Texte als Übertragungen kennbar. Wenn darin auch viele der sonst notierten Hebraismen durch Gewöhnung an den Sprachgebrauch der Septuaginta erklärt werden können, so kommen doch einzelne Ausdrücke vor, die nur als Übersetzungen aus einer semitischen Sprache möglich sind; so 3, 40 ἐκτελέσαι ὄπισθέν σου Theod., ἐξιλάσαι ὄπισθέν σου LXX; in Susannas Geschichte das unzähligemal wiederholte καί, selbst im Nachsatze V. 19, das oft wiederkehrende αὐτοῦ, αὐτῆς, αὐτῶν statt

des Suffixes, z. B. V. 30 (der Ausdruck αἱρετόν μοι ἐστὶν . . . ἢ ἁμαρτεῖν V. 23), V. 61 f ἐποίησαν αὐτοῖς ὃν τρόπον ἐπονηρεύσαντο τῷ πλησίον ποιῆσαι κατὰ τὸν νόμον Μωϋσῆ u. a.; in Kap. 14 besonders V. 14 καί im Nachsatz, sowie ἐσφραγίσαντο ἐν τῷ δακτυλίῳ Theod. Sodann sollen die Wortspiele in Susannas Geschichte 13, 54 ff einen Beweis für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes bilden. Darauf ist zu erwidern: Wortspiele in einer Übersetzung können Original oder Nachahmung der Vorlage sein. Im ersten Fall sind die Wortspiele im Griechischen kein Zeugnis gegen einen semitischen Urtext. Ebensogut ist aber eine Nachahmung annehmbar, da es Wortspiele auch im Hebräischen gibt. Ein gewisses Wortspiel weist die arabische Übersetzung auf. Außerdem können Wortspiele in einer Übersetzung, insbesondere Alliterationen, auch unbeabsichtigt sein, wofür die Vulgata viele Beispiele bietet: Mt 19, 21 vade, vende; V. 23 dives difficile; Jo 10, 18 . . . potestatem . . . ponendi, u. a.

Was die Ausscheidung der fraglichen Stücke aus dem hebräischen Kanon betrifft, so kann diese erst nach dem 3. Jahrhundert n. Chr. erfolgt sein, weil sie sonst Theodotion nicht mit aus dem Hebräischen übersetzt haben würde. Schon Origenes bemerkt (Ep. ad Afric.: *M.* 11, 65), die Geschichte der Susanna sei höchstwahrscheinlich von den Juden aus tendenziöser Rücksicht beseitigt worden. Dagegen ist es auffallend, daß zwei der Abschnitte in den griechischen Texten dem Buche nicht am gehörigen Ort (nach Kap. 1 und 6) eingefügt, sondern vorangestellt oder angehängt sind. Dies scheint darauf hinzuweisen, daß sie von vornherein selbständige Verbreitung fanden. Wird nun in Betracht gezogen, daß das Buch Daniel aus lauter einzelnen Stücken besteht, die zusammen einen bestimmten Zweck erfüllen, und daß dieser Zweck durch Hinzufügung der deuterokanonischen Stücke nicht weiter gefördert wird, so darf man wohl annehmen, der Verfasser selbst habe aus der Reihe seiner einzelnen Aufzeichnungen die zehn Teile, die das jetzige protokanonische Buch bilden, zu einem engeren Ganzen vereinigt, neben dem die übrigen Stücke aus demselben Grunde wie dieses aufbewahrt und verbreitet wurden. Möglich ist, daß Kap. 14 infolge eines Irrtums ausgelassen wurde, indem man die zweite Verurteilung Daniels zu den Löwen für eine Wiederholung der in Kap. 6 berichteten hielt. Nach allem kann also der im christlichen Altertum gewöhnlichen Ansicht, daß die betreffenden Abschnitte von Daniel selbst verfaßt seien, nichts Beweiskräftiges entgegengestellt werden.

Über die Sprache der deuterokanonischen Stücke s. Wiederholt in der QS 1869 1871 1872; über die deuterokanonischen Stücke überhaupt: Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel, Freiburg 1897; Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg 1901; Daubney, The three additions to Daniel, Cambridge 1906.

396 a. Das Buch Daniel ist in seinem ganzen Umfang mit Recht als kanonisch anerkannt.

Daß beide Bestandteile des Buches die inneren Eigenschaften besitzen, die zur kanonischen Dignität erforderlich sind, ist im vorhergehenden hinreichend erörtert worden. Die Anerkennung beider ist daher gleich nach ihrem Bekanntwerden erfolgt. Für das protokanonische Buch ist die Zugehörigkeit zum Kanon der Synagoge unvordenklich; wäre sie nicht so fest gegründet gewesen, so würden die nachchristlichen Juden sich nicht begnügt haben, es bloß aus der Reihe der Propheten in eine niedrigere Stellung zu bringen, sondern sie hätten es seiner Unbequemlichkeit wegen gewiß beseitigt. Das älteste Zeugnis für die Kanonizität

des Buches ist wohl 1 Mach 1, 54 zu suchen, wo der Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως der griechischen Übersetzung von Dn 9, 27 entnommen ist und an die gewöhnliche Anführungsweise aus der Heiligen Schrift erinnert. Die Worte des sterbenden Mathathias 1 Mach 2, 59 60 beziehen sich auf das Buch Daniel und setzen damit dieses in die Reihe der kanonischen Schriften, aus denen das Vorhergehende genommen ist. Im Neuen Testament läßt die Anführungsweise des Heilandes Mt 24, 15 ebenfalls erkennen, daß zu jener Zeit das Buch Daniel als kanonisch galt. Seitdem ist sein kanonisches Ansehen zweifellos; es findet sich in allen im 1. Teil § 31 ff aufgeführten Verzeichnissen des alttestamentlichen Kanons.

Ebenso alt sind die Zeugnisse für den kanonischen Charakter der drei nur griechisch erhaltenen Abschnitte. Wenn die Siebzig sie mitübersetzten, so müssen sie die Stücke mit zum Kanon gerechnet haben, und gerade die getrennte Stellung der Teile spricht dafür, daß die Anschauung der Siebzig auch die des damaligen Judentums war. Daß diese sich in vier Jahrhunderten nicht geändert hat, zeigt zunächst die Übersetzung der betreffenden Abschnitte durch Theodotion. Sodann ist der Glaube der christlichen Kirche zugleich ein Beweis für die Anschauung des vorchristlichen Judentums, die sie übernommen hat, sowie für die Wahrheit, die ihr von Christus und den Aposteln überliefert worden ist. Dieser Glaube aber ist seit den frühesten Jahrhunderten beurkundet. Zeugnisse dafür sind aus der morgenländischen Kirche: Orig., Ep. ad Afric. (*M.* 11, 48 f); Hom. 15, in Gen. (*M.* 12, 241); Clem. Alex., Eclogae ex scripturis propheticis (*M.* 9, 697 f); Iren., Adv. haer. 4, 5 (*M.* 7, 984); Athan., Or. I contra Ar. 13 (*M.* 26, 40); Hippol., Comm. in Dan. (*M.* 10, 637); Cyrill. Hier., Catech. 2, 16 (*M.* 33, 404); Basil., Hom. 12 in princip. Prov. 13 (*M.* 31, 413); Epiphan., Anc. 23 (*M.* 43, 60); (Chrysost.,) Sermo de Sus. (*M.* 56, 589); Ephr. Syr., Paraen. 45 (Op. gr. II, Romae 1743, 168); aus dem Abendlande: Tert., De idol. 18 (*M.* 1, 688); Cypr., Ep. ad Fortun. 11 (*M.* 4, 667); Hilar., In Ps. 52, 17 (*M.* 9, 334); Ambros., De Spir. S. 3, 6 (*M.* 16, 785); Hier., Ad Innoc. 1, 9 (*M.* 22, 328); Aug., Serm. 343, de Sus. et Ios. (*M.* 39, 1505), u. v. a. Daß in den römischen Katakomben Susanna, die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel vor der Schlange besonders oft abgebildet sind, ist bekannt. Die alten kirchlichen Übersetzungen enthalten die fraglichen Abschnitte ausnahmslos. Demnach ist der Glaube der Kirche in der christlichen Tradition so wohl bezeugt, daß man anerkennen muß, das Konzil von Trient habe durch sein Dekret de canonicis Scripturis auch hinsichtlich der in Rede stehenden Stücke nur etwas schon Bestehendes sanktioniert.

396 b. Das Buch Daniel ist mit geringer kritischer Sorgfalt überliefert.

Dies gilt besonders von dem protokanonischen Buche, und da hinwieder am meisten von dem aramäisch geschriebenen Bestandteil. Die Mangelhaftigkeit des aramäischen Textes zeigt schon die große Zahl masoretischer Bemerkungen über Verschiedenheiten der Lesart. Den griechischen Übersetzern hat der Text so viel Schwierigkeit gemacht, daß ihre oft gewaltsamen Übertragungen zur Emendation des Textes nicht viel beitragen können. Der griechische Text der deuterokanonischen Stücke, sowohl nach der Übersetzung Theodotions als auch der alexandrinischen, hat die Schicksale der Septuaginta geteilt. Die Vulgata trägt in ihrem heutigen Text die Spuren erlittener Veränderung. Namentlich sind in der berühmten Stelle 9, 25 die Worte: populus qui eum negaturus est

nicht ursprünglich; sie stammen aus dem Kommentar des hl. Hieronymus (*M.* 25, 552). Die ursprüngliche Fassung des hebräischen Textes hat gelautet: וְאֵין אָוֶן לוֹ, wie aus der Übersetzung Theodotions: καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ, hervorgeht (Fell in der QS 1892, 355). Aber auch so noch kann die Vulgata zur Berichtigung des hebräischen Textes mit Nutzen herangezogen werden: 4, 24 לְשָׁלְוָתָךְ statt לִשְׁלֵוָתָךְ (vgl. 3, 29; 6, 5), 4 Codices, Theod. τοῖς παραπτώμασίν σου, Pesh. סכלותך, *Vulg.* delictis tuis; 5, 21 שֶׁוִי statt שַׁוִּי (vgl. 2, 30), Theod. ἐδόθη, Pesh. אשתוי, *Vulg.* positum est; 7, 5 הָקִימַת statt הֲקִימַת, Theod. ἐστάθη, Pesh. קמת, *Vulg.* stetit; 7, 15 בְּגִין דְּנָה statt בְּגוֹא נִדְנֶה, LXX ἐν τούτοις, *Vulg.* in his; 8, 11 וְהַשְׁלֵךְ statt וְהֻשְׁלַךְ, Pesh. ושרא, *Vulg.* deiecit; 8, 20 מֶלֶךְ statt מַלְכֵי, Theod. βασιλεύς, Pesh. מלך, *Vulg.* rex; 10, 16 בֶּן statt בְּנֵי, Theod. υἱοῦ, Pesh. דאנשא, *Vulg.* filii. — Vgl. Nowack, Die Bedeutung des [hl.] Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875, 32 53; Hoberg, De sancti Hieronymi ratione interpretandi, Friburgi Br. 1886, 15 f; Strack, Abriß des Biblisch-Aramäisch, 5. Aufl., München 1911; ferner ZAW 1895, 75; 1896, 17; Jahn und Rießler oben § 392; Marti, Kurzgefaßte Grammatik des Biblisch-Aramäischen, 2. Aufl., Berlin 1913.

8. Osee.

397. Das Buch Osee enthält Strafpredigten eines nur dem Namen nach bekannten Propheten gegen das Reich Israel unter Jeroboam II. (783—743) und dessen nächsten Nachfolgern.

Von dem Verfasser dieses Buches ist nur der Name Osee (הוֹשֵׁעַ, Ὡσῆε) und seines Vaters Name Beeri überliefert; alles übrige, was Pseudo-Epiphanius (bei Isidor von Sevilla) und die jüdische Tradition angeben, ist unverbürgte Sage. Es kann nicht einmal mit Sicherheit festgestellt werden, ob Osee zum Reiche Juda oder zu Israel gehörte. Auf die Herkunft aus Juda scheinen die Anführung der jüdischen Könige 1, 1 und die Analagie mit Am 1, 1 hinzuweisen; allein der warme Patriotismus für das nördliche Reich, der das ganze Buch durchzieht, die bloße Bezeichnung „das Land" für Israel 1, 2, der Ausdruck „unser König" 7, 5, die nebensächliche Behandlung Judas (1, 7; 4, 15; 5, 5; 6, 11; 10, 11; 11, 12; 12, 2) sprechen dafür, daß er ein Angehöriger von Israel war. Dieses Reich kommt in seinem Buche fast nur unter dem Namen „Ephraim" vor. Im römischen Martyrologium steht Osees Name am 4. Juli. — Ps.-Epiph., De vit. proph. 11 (*M.* 43, 405). Isid. Hisp., De ortu patrum 41 (*M.* 83, 144). Schermann, Propheten- und Apostellegenden, Leipzig 1907. Fürst, Der Kanon des A. T. 28 f.

Über die Zeit, in der Osee als Prophet auftrat, gibt die Überschrift des Buches 1, 1 genauen Ausweis; ob sie aber vom Propheten selbst oder von späterer Hand herrührt, kann dabei nicht ausgemacht werden. Danach wirkte Osee nicht bloß unter Jeroboam II., da dieser während der Regierung Ozias' starb, sondern auch während der ganzen anarchischen Zeit, die durch Jeroboams Regierung angebahnt war (s. § 229 b), also in dem Interregnum nach Jeroboams II. Tode, unter (Zacharias, Sellum und) Manahem, unter Phaceia und Phacee, während des neuen Interregnums und noch unter Osee, der drei Jahre vor Ezechias zur Regierung gelangte. Da er nun, wenn er gleichzeitig unter Ozias (792—740) und Jeroboam II. (783—743) das Prophetenamt ausübte und wenigstens bis zum 2. Jahre des Ezechias, dem 4. Jahre Osees, gewirkt haben

muß, so hat sich seine prophetische Tätigkeit über ziemlich viele Jahre erstreckt. Während dieser Zeit machten die religiösen und sittlichen Zustände im nördlichen Reiche fortwährend die nämlichen Rügen nötig. Es zieht sich daher auch durch das Buch Osee ein einziger Grundton des Vorwurfs und der Ermahnung wegen Abgötterei, Unzucht, Ungerechtigkeit und Hinneigung zu Assyrien sowie die Drohung der Strafe durch Assyrien. Dabei ist klar, daß das kurze Buch von 14 Kapiteln nur eine Zusammenfassung dessen enthalten kann, was der Prophet fort und fort zu wiederholen hatte. — J. Fischer, Die Propheten Obadja, Joel, Amos, Hosea, Regensburg 1909, 1 ff.

Diese Zusammenstellung des Inhalts seiner Predigten ist zum Teil (Kap. 1 u. 3) prosaisch, zum größeren Teil aber (Kap. 2 4—14) poetisch gehalten. Der erste Abschnitt von drei Kapiteln ist leicht als ein Ganzes auszuscheiden; bei dem zweiten, der den Hauptteil des Buches umfaßt, ist es schwer, die einzelnen Reden abzuteilen, namentlich weil der Prophet sich der äußersten Kürze befleißigt: commaticus est et quasi per sententias loquens (Hier., Praef. in XII proph. min.: *M.* 1015). Diese bündige Darstellung ist aber mit außerordentlichem Reichtum kühner, dichterischer Anschauung und mit einer großen Fülle sich stets drängender Bilder gepaart, so daß das Buch Osee trotz schweren, harten Ausdrucks zu den bedeutendsten Erzeugnissen der hebräischen Literatur gehört. — Über Osees Sprache vgl. Simson, Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt, Hamburg und Gotha 1851, 38.

Der erste Abschnitt erzählt zwei Vorgänge aus dem Leben des Propheten, die als symbolische Handlungen für sich den Wert einer Predigt an seine Zeitgenossen hatten. Diese beiden Berichte haben zu den abweichendsten Erklärungen geführt; man hat sogar die Annahme nicht gescheut, Gott der Herr habe hier von dem Naturgesetz, das die Unzucht verbietet, dispensiert. Das Richtige ist, daß Osee den Auftrag erhält, mit einer früheren Buhlerin eine Ehe zu schließen, so daß seine künftigen Kinder Buhlkinder heißen müssen (1, 2). Da hierbei nicht an eine Fortsetzung der früheren Sünde gedacht werden kann, so soll die Ehe dem Volk die doppelte Schande, sowohl seines früheren Undankes als seiner jetzigen Unbußfertigkeit, vor Augen führen. Osee geht die Ehe ein, und die nunmehr treue Gattin gebiert ihm Kinder, deren von Gott angegebene Namen Gottes Absicht ausdrücken, Israel zu strafen, dagegen Judas sich zu erbarmen (V. 3—9). Das Wort des Herrn selbst belehrt den Propheten in ausführlicher, poetischer Rede über die Bedeutung dieses Vorganges. Israel ist eine ungetreue Braut Gottes, die sich der geistigen Unzucht, d. h. dem Götzendienst, hingegeben hat; nur wenn sie zur lautern, keuschen Ehe mit ihrem Herrn zurückkehrt, kann sie ewige Gnade und zeitlichen Segen wiedererlangen (Kap. 2). Zu neuer Ermahnung erhält der Prophet den Befehl, eine ihrem Manne ungetreue, ehebrecherische Nebengattin, wie das Gesetz es erlaubte, durch Kauf an sich zu bringen und ihr durch seine Obhut die Fortsetzung ihrer Sünden unmöglich zu machen, bis sie durch ihre Besserung die eheliche Gemeinschaft mit ihm verdient hat. Das Bild soll Israel sagen, daß es ebenso ohne religiöse und politische Selbständigkeit bleiben soll, bis es sich der Gnade Gottes wieder würdig gemacht hat (Kap. 3). — Die „Ehe des Propheten Osee" ist seit alten Zeiten Gegenstand vielfältiger Kontroverse gewesen. Einen guten Überblick gibt Knabenbauer, Commentarius in prophetas minores I, Parisiis 1886, 22 ff; s. ferner DB 4, 1909 ff.

In dem anschließenden zweiten Teil lassen sich mit innerer Wahrscheinlichkeit neun Reden oder Abschnitte unterscheiden. Zuerst Klage über

den verderbten Sittenzustand; „keine Wahrheit, keine Liebe, keine Gotteserkenntnis ist im Lande", aber Falschheit, Blutschuld und verbrecherische Unzucht bei jung und alt. Daß nur Juda dieses Beispiel nicht nachahme! (Kap. 4.) Besonders die Priester und die Mitglieder des königlichen Hauses sind Urheber dieses Sittenverderbnisses, das im Gefolge des Götzendienstes steht. Darum sollen sie gerichtet werden. Assyrien wird die angerufene Hilfe nicht bringen können; bei Gott dem Herrn könnten sie Hilfe finden, wenn sie sich reuig zu ihm kehren wollten, allein das ganze Reich verharrt bei seinen Schandtaten (Kap. 5—6). Neue Rüge der herrschenden Laster, namentlich auch der mit den politischen Umwälzungen zusammenhängenden Verbrechen; die Strafe ist unvermeidlich, und weder Ägypten noch Assyrien werden sie aufhalten können (Kap. 7). Ja bald wird Assyrien selbst über Israel hereinbrechen und die Strafe für den Götzendienst vollziehen (Kap. 8). Israel hat daher keine Ursache, seinen Götzen zu Ehren Freudenfeste anzustellen; in Ägypten und Assyrien wird es dafür darben müssen (Kap. 9). Seinen jetzigen Wohlstand hat das Volk, den gesetzlosen Zustand benutzend, nur zum Götzendienst und zur Lasterhaftigkeit verwendet; aber auch seine Götzenbilder sollen nach Assyrien geführt, und der Üppigkeit soll durch Verwüstung des ganzen Landes ein Ende gemacht werden (Kap. 10). Neue, ernste Mahnung: seit den Zeiten des ägyptischen Aufenthalts hat Gott die Israeliten mit Wohltaten überhäuft wie ein Vater seine Kinder; allein sie haben es mit schmählichem Undank vergolten; darum soll der Assyrer sie strafen. Wollen sie dann sich wieder zu Gott wenden, so sollen sie von nah und fern zu ihrer Heimat zurückkehren dürfen und Gottes neuen Segen erfahren (Kap. 11). Leider ist Juda nicht mehr geeignet, dem Nachbarreich als Beispiel zu dienen; dafür sollen die Israeliten, um der Strafe zu entgehen, auf ihren Stammvater Jakob schauen und sich daran erinnern, wie Gott ihn samt seinen Nachkommen geführt hat (Kap. 12). Seitdem das nördliche Reich dem Götzendienst verfallen ist, hat es alles äußere Ansehen eingebüßt und ist ohne Einfluß; gleichwohl fährt es fort, die Abgötterei zu üben und zu fördern. Auch die Wohltaten Gottes haben keinen Eindruck auf dieses lasterhafte Volk gemacht, darum muß Samaria büßen (Kap. 13). Also kehret zum Herrn zurück! Er will seinen Zorn abwenden und neue, selige Zustände herbeiführen, in denen der Sprache des Alten Testamentes zufolge die messianischen Segnungen nicht zu verkennen sind (Kap. 14).

Obwohl diese Reden begreiflicherweise nicht datiert sind, so können sie doch in etwa auf die Zeit von Osees Wirksamkeit verteilt werden. Kap. 1 und 3 setzen nach 1, 8 ob der Sitte, die Kinder erst nach drei Jahren zu entwöhnen, etwa eine Zeit von zehn Jahren voraus; die Stelle 7, 7 weist auf die Zeit Manahems hin; 13, 11 wird wohl auf den letzten König Osee zu beziehen sein.

398. Das Buch Osee ist von dem Propheten dieses Namens selbst in der vorliegenden Gestalt geschrieben.

Das Buch ist jedenfalls in der Zeit verfaßt, der es den Spiegel vorhält. Es ist so unmittelbar aus augenblicklichen Situationen erwachsen und faßt so bestimmt das Heil der Gegenwart ins Auge, daß ein anderer Ursprung gar nicht denkbar ist. Einzelne Anspielungen auf Ereignisse aus der Zeitgeschichte, auf die ohne nähere Angabe bloß hingewiesen wird, beweisen deutlich, daß das Buch unmittelbar nach diesen Ereignissen geschrieben ist; diese aber fallen sicher in die für den Propheten angegebene Zeit, wie sie auch gedeutet werden mögen; so z. B. 5, 13 eine Anspielung auf den Tribut des Königs Manahem an Tiglat-

pileser III. 738. Dies vorausgeschickt, ist die allgemeine Überschrift 1, 1 sowie die besondere Einleitung zum ersten Abschnitt 1, 2 nach Weise der übrigen prophetischen Schriften als Bezeichnung des Verfassers zu verstehen. Bestätigt wird dies 3, 1 ff, wo die Erzählung statt der dritten Person 1, 3 die erste einsetzt. Die zusammenfassende Darstellung dessen, was während einer fünfzigjährigen Tätigkeit gepredigt worden, ist kaum von einem andern als dem Prediger selbst zu erwarten, zumal wenn sie das Gepräge eines so individuellen Charakters trägt, wie es hier der Fall ist. Osee liebt z. B. Wortspiele, wie יִזְרְעֶאל — וּזְרַעְתִּיהָ 2, 24 f; פְּרָא — אֶפְרַיִם 8, 9.

399. Der kanonische Charakter des Buches Osee ist unbeanstandet.

Schon der hohe sittliche Ernst, der aus dem Buche hervorleuchtet, und das Bewußtsein prophetischer Sendung, das in ihm ausgesprochen ist, lassen den Gedanken nicht aufkommen, daß aus inneren Gründen der übernatürliche Ursprung des Buches angefochten werden könnte. Die in Kap. 1 und 3 erwähnten Vorgänge können nur durch Mißdeutung als eines Propheten unwürdig erscheinen, wie dies schon Augustinus (Contra Faust. 22, 5: *M.* 42, 403) und Hieronymus (Comm. in Os. 1: *M.* 25, 822 f) betonen. Sicher ist, daß das Buch im Kanon der Juden nie gefehlt hat. Schon Jeremias hat es gekannt, wie viele Anklänge bei ihm zeigen; vgl. Os 1, 2 mit Jer 3, 6 8; Os 2, 2 (hebr.) mit Jer 3, 18; Os 2, 25 mit Jer 3, 19; Os 3, 5 mit Jer 30, 9; Os 4, 2 mit Jer 7, 9; Os 8, 13; 9, 9 mit Jer 14, 10; Os 10, 12 mit Jer 4, 3; Os 11, 5 7 mit Jer 8, 5; Os 13, 7 8 mit Jer 5, 6; Os 14, 2 5 mit Jer 3, 22; Os 14, 10 mit Jer 9, 12. Auch bei Ezechiel finden sich ähnliche Berührungen. Die Aufnahme des Buches in die Septuaginta kann für den jüdischen Glauben als erstes Zeugnis gelten. Besonders aber beweisen die Anführungen aus Osee im Neuen Testament Mt 2, 15; 9, 13; 12, 7; Lk 23, 30; Röm 9, 25; 1 Kor 15, 54; 1 Petr 2, 10, daß das Buch zur Zeit Jesu und der Apostel als inspiriert angesehen wurde, wie dies auch Röm 9, 25 ausdrücklich gesagt ist. — Die Berührungspunkte zwischen Osee und Jeremias weist nach Kueper, Ieremias librorum sacrorum interpres atque vindex 67 f; zwischen Osee und Ezechiel Huetius, Dem. evang. Prop. 4: de prophetia Osee; zwischen Osee und dem Pentateuch Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes VIII 158 f; Vetter in der QS 1901, 94 187.

400. Die Dunkelheit des hebräischen Textes im Buche Osee ist zum Teil durch kritische Ungenauigkeit entstanden und auf entsprechendem Wege zu heben.

Über die Einzelheiten sei hier auf die Literatur verwiesen. Strack, Hosea et Ioel proph., ad fidem codicis Babyl., Petrop. 1875. Töttermann, Varianten zum Propheten Hosea, Helsingfors 1878. A. Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas, Würzburg 1882. ZAW 1883, 240. Treitel, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Hosea I, Karlsruhe 1887; Derſ. in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1897, 433. A. Schulte, Die koptische Übersetzung der kleinen Propheten: QS 1894, 605. Hoonacker, Les douze petits prophètes, Paris 1908. Rießler, Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch, Rottenburg 1911. ZAW 1911, 1 81 161 (Anmerkungen zu den Zwölf Propheten).

9. Joel.

401. Das Buch Joel ist ebenfalls von einem sonst unbekannten Propheten, wahrscheinlich zur Zeit des Königs Joas (836—797), verfaßt und weissagt dem südlichen Reiche erst eine Heuschreckenverwüstung, dann den Einfall der Assyrer, hierauf die Wiederherstellung Judas zu einem geistigen Staat, endlich das Gericht über alle Feinde Gottes.

Der Inhalt des Buches Joel (יוֹאֵל, Ἰωήλ; in der Vulgata umfaßt es 3, im Hebräischen 4 Kapitel; Vulg. 2, 28—32 = hebr. Kap. 3) ist bei unbefangener Lesung viel zu klar, als daß eine Verschiedenheit der Auffassung darüber gerechtfertigt wäre. Der Prophet beschreibt zunächst mit ungemeiner Lebendigkeit und Anschaulichkeit die Fürchternisse einer Heuschreckenverwüstung (Kap. 1). Ob diese als gegenwärtig geschildert oder als zukünftig vorausgesagt wird, läßt sich bei der herrlichen poetischen Form nicht mit Sicherheit erkennen; doch führt die innere Bedeutung und die Analogie der prophetischen Darstellung eher zu der Annahme, daß etwas noch Bevorstehendes angekündigt wird. Die Aufforderung zur Buße, welche in diese Schilderung verflochten ist, bildet den psychologischen Übergang zu der Vorhersagung eines Gottesgerichtes, das noch viel schlimmere Verwüstung als die Heuschrecken anrichten wird. Das Land Juda wird von einem Kriegsheer überschwemmt werden, das Gottes Geißel führt (2, 1—11). Die Herkunft des Feindes ist später (2, 20) lediglich durch den Ausdruck „der Nordische" angedeutet; es ist wohl nicht zu zweifeln, daß damit der Assyrer gemeint ist. Bei solchem Unglücksdräuen ist gewiß eine ernstliche Rückkehr zu dem allbarmherzigen Gott angezeigt (2, 12—17); wenn die Juden ihre Herzen und nicht bloß ihre Kleider zerreißen, so wird er jeden Verlust, mit dem er sie heimgesucht, überreich ersetzen und als ihr Hort in ihrer Mitte wohnen bleiben (2, 18—27). So kann er seine Wirksamkeit vollenden, und er wird sie krönen mit der Ausgießung des Heiligen Geistes, die allen seinen Angehörigen die Zuversicht der Kindschaft verleiht; über seine und seines Volkes Feinde aber rüstet er sich zum Gerichte (2, 28—32 Vulg., Kap. 3 hebr.). Denn wenn erst Juda und Jerusalem aus der babylonischen Gefangenschaft erlöst sein werden, so soll von allen Heiden Rechenschaft für das gefordert werden, womit sie Gottes Leitung auf Erden frevelnd durchkreuzt haben. Während dann alle irdische Macht zerschellt, wird der Gottesstaat erneut, die Erde wird zum Paradies, und Gott thront auf ewig in seiner Kirche (Kap. 3 Vulg., Kap. 4 hebr.).

Es ist bekannt, wie der Hauptteil dieser Weissagung am Pfingstfest in Erfüllung gegangen, und wie die Sendung des Heiligen Geistes augenblicklich mit Joels Vorhersagung in Verbindung gebracht worden ist (Apg 2, 16). Der klare Hinweis auf das durch Christus und seine Kirche zu erlangende Heil wurde 2, 23 in der Vulgata durch die Übersetzung doctorem iustitiae bereichert. Diese Deutung von הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה ist durch Symmachus und die jüdische Tradition (Targ. Jonathan, Jarchi, Abrabanel zu der Stelle) gestützt und entspricht gewiß der Tragweite der ganzen Weissagung so, daß ihre Beibehaltung in der authentischen Version berechtigt erscheint; in den Zusammenhang paßt jedoch am besten die Übersetzung der Septuaginta: „Regen nach Gebühr", τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην.

Über die Persönlichkeit des Propheten, von dem die Weissagung herrührt, gibt es die einzige als sicher anzusehende Nachricht 1, 1, daß er der Sohn eines

Phatuel war. Aus der Art, wie er 1, 13; 2, 17 von den Priestern spricht, kann man schließen, daß er selbst keiner war. Was sonst über ihn mitgeteilt wird, ist sagenhaft. Das römische Martyrologium feiert ihn am 13. Juli.

Da Joel seine Rede an die „Söhne Sions" richtet (2, 23), stets auf Jerusalem und den Berg Sion Rücksicht nimmt (2, 1 15 17 32), ein Gericht durch die „Söhne Judas" ankündigt (3, 8), für Juda und Jerusalem Erlösung verheißt (3, 1 7 16 18 20), so hat er ohne Zweifel im südlichen Reiche geweissagt. Ob seine prophetische Tätigkeit mit den in seinem Buche enthaltenen Weissagungen erschöpft war, kann nicht ausgemacht werden.

Auf die Zeit Joels kann nur durch Kombination geschlossen werden. Sprache und Stil seiner Weissagung sind klassisch, so daß er jedenfalls nicht in eine späte Zeit gehört. Die Kanonverzeichnisse führen ihn im Zwölfprophetenbuch unter den im Anfange stehenden Propheten auf. Amos beginnt sein Buch mit einer von Joel (3, 16) entlehnten Stelle und nimmt auch 9, 13 ein von diesem (3, 18) angewendetes Bild wieder auf; Joel muß also (vgl. Am 1, 1) vor dem jüdischen König Ozias geweissagt haben. Unter den ausländischen Feinden Judas, welche Joel nennt, fehlen die Syrer, die nach 4 Kg 12, 17 unter Joas ihre Feindseligkeit gegen Juda begannen. Soll diesem Stillschweigen Gewicht beigelegt werden, so fällt Joel in die Zeit des Königs Joas, sonst jedenfalls in die erste Zeit des Ozias. Andere dagegen wollen beweisen, daß das Buch nach dem Exil, oder zur Zeit des Königs Josias, oder während des Exils entstanden sei, oder daß Kap. 1 und 2 zur Zeit des Königs Joas, Kap. 3 und 4 in der nachexilischen Zeit geschrieben seien; wieder andere vertreten die Meinung, daß sich die Abfassungszeit überhaupt nicht bestimmen lasse. — Über die Datierung vor Ozias s. Gerber in der QS 1889, 355. Die nachexilische Zeit verteidigen Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879; A. Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Joel, Würzburg und Wien 1885; Preuß, Die Prophetie Joels, Halle 1889; Holzinger in der ZAW 1889, 89; Marti, Das Dodekapropheton, Tübingen 1904; Hoonacker, Les douze petits prophètes. Die Zeit des Königs Josias vertritt König, Einleitung in das A. T.; die exilische Zeit Rießler, die Teilung in einen vorexilischen und einen nachexilischen Abschnitt Rothstein, Einleitung in die Literatur des A. T. von Driver 333 f. Für keinerlei Zeit entscheidet sich Keßner, Das Zeitalter des Propheten Joel, Leipzig 1888; s. auch Knabenbauer, Comm. in proph. min. I 185 ff.

402. Das überlieferte Buch Joel ist unzweifelhaft von Joel verfaßt.

Jedenfalls ist dieses herrliche Schriftstück nach Inhalt und Form aus einem Guß. Es ist keine Zusammenfassung verschiedener Reden, sondern es ist zu einem bestimmten Zwecke konzipiert und niedergeschrieben. Vermutlich ist dies nach gehaltener Predigt geschehen, da bei bloß literarischer Darstellung schwerlich die Ergriffenheit und Lebendigkeit denkbar ist, durch die das Buch Joel ganz einzig unter allen Schriften des Alten Testamentes dasteht. Es ist kaum anders möglich, als daß das Buch von dem Urheber seines Inhalts niedergeschrieben ist, so daß der reich angelegte Geist auch dem sprachlichen Ausdruck sein herrliches Gepräge aufdrücken konnte. Dazu kommt, daß das Buch Joel schon in sehr früher Zeit bekannt war und benutzt wurde.

403. Das Buch Joel hat von jeher in kanonischer Geltung gestanden.

Stellen und Ausdrücke aus dem Buche Joel kehren in der prophetischen Literatur schon so bald wieder, daß es bereits unmittelbar nach seiner Entstehung als kanonisch verehrt worden sein muß. Außer den schon angegebenen sehr deutlichen Beziehungen bei Amos sind zu vergleichen: Jon 3, 9 mit Joel 2, 14; Is 13, 6 mit Joel 1, 15; Is 13, 10 mit Joel 2, 10; Mich 7, 10 mit Joel 2, 17; Soph 1, 15 mit Joel 2, 11; Jer 30, 7 mit Joel 2, 2 11; Zach 14, 8 mit Joel 3, 18. Das Buch hat daher nie in der Sammlung der kleineren Prophetenschriften gefehlt und ist so auch in die Septuaginta aufgenommen worden. Aus der Zeit Jesu ist die kanonische Geltung des Buches ausdrücklich bezeugt Apg 2, 16 17; außerdem zitiert der Apostel Röm 10, 13 die Stelle Joel 2, 32 nach V. 11 mit der gewöhnlichen Formel: dicit enim Scriptura. Auch Offb 6, 17; 9, 2 9; 14, 11 15 18 ist deutlich auf Joels Ausdruck angespielt, so daß für diese Zeit das kanonische Ansehen seines Buches außer Zweifel steht. Das jüdische wie das christliche Altertum sind dieser Überzeugung stets treu geblieben (s. 1. Tl § 30).

Der kritische Bestand des Buches Joel ist ziemlich gut. Sonderlesarten der Septuaginta aus Kap. 1 sind: V. 5 add. ἐξ οἴνου αὐτῶν (nach שכורים); add. εὐφροσύνη καὶ χαρά; V. 8 add. πρός με (nach dem ersten Wort); ὑπὲρ νύμφην; V. 9 οἱ λειτουργοῦντες θυσιαστηρίῳ; V. 10 πενθείτω (ἡ γῆ); V. 11 κτήματα, u. a.

10. Amos.

404. Der Name Amos bezeichnet einen Propheten aus dem Reiche Juda, der als armer Hirt unter dem König Ozias die Sendung erhielt, im Reiche Israel zu predigen, und diesen Auftrag trotz des dort gefundenen Widerstandes vollzog.

Die persönlichen Nachrichten über Amos (עָמוֹס, Ἀμώς) sind lediglich aus seiner Schrift zu schöpfen. Er war aus Thecue (תְּקוֹעַ, Thekoa), einem Flecken bei Bethlehem, gebürtig (1, 1), trat aber als Prediger im nördlichen Reiche auf und erhielt den prophetischen Ruf dazu hinter der Herde (7, 15). Obwohl er nur ein ärmliches Leben führte (7, 14), besaß er doch, wie seine Schrift zeigt, reiche Geistesgaben und heldenmütigen Charakter. Wenn er 7, 14 von sich sagt, er sei weder ein Prophet noch eines Propheten Sohn, wie die Vulgata übersetzt, so ist das nur so zu verstehen, daß er keine Vorbildung zum Propheten empfangen habe (§ 339). Richtiger erklärt wohl die Septuaginta: οὐκ ἤμην προφήτης ἐγώ usw. Die ihm gewordenen Offenbarungen fielen nach 1, 1 in die Zeit der Könige Ozias von Juda (792—740) und Jeroboam II. (783—743) von Israel. Der Anfang seiner Wirksamkeit wäre 1, 1 genau datiert, wenn der Zeitpunkt des dort erwähnten Erdbebens bekannt wäre; aus Zach 14, 5 geht jedoch nichts anderes hervor, als daß es sich unter Ozias ereignete. Aus der Zeit von Amos' prophetischem Wirken ist nur noch die Notiz erhalten, daß der götzendienerische Oberpriester Amasias zu Bethel ihn unschädlich zu machen suchte (7, 10—17). Diese Mitteilung ist derart mitten in die prophetische Rede eingeschoben, daß sich daraus auf chronologische Anordnung schließen läßt; demzufolge muß Amos sich durch die Verfolgung nicht haben abhalten lassen, sein Amt zu Ende zu führen.

405. Das Buch Amos enthält in systematischer, aber der Zeitfolge entsprechender Darstellung eine Reihe von Rügen und Mahn-

reden, in denen der Untergang des Reiches Israel und die Aufrichtung des geistigen davidischen Reiches vorausgesagt wird.

Den Kern des ganzen Buches bilden in Kap. 3—6 vier Strafreden von je einem Kapitel, die gegen Israel und seine Hauptstadt Samaria gerichtet sind. Als Einleitung dazu dient in Kap. 1 und 2 die Verkündigung des Strafgerichtes über alle sündigen Völker, an deren Schicksal Israel sich spiegeln soll. Als Schlußteil steht Kap. 7—9 eine Reihe von bildlichen Visionen, die den Ernst des göttlichen Ratschlusses dartun sollen, unterbrochen durch die Mitteilungen über das Schicksal des Propheten während dieser Verkündigungen (7, 10—17).

Nach der Überschrift wird der Zorn Gottes mit Joels Worten angekündigt (1, 1—2). „Das Gewitter rollt in gleichlautender strophischer Form über alle umliegenden Reiche": Damaskus (V. 3—5), Philisthäa (V. 6—8), Tyrus (V. 9 10), Edom (V. 11 12), Ammon (V. 13—15), Moab (2, 1—3), berührt im Vorbeigehen Juda (V. 4 5) und bleibt über Israel stehen (V. 6—8), um die dort herrschende Bedrückung, Sittenlosigkeit und Abgötterei zu strafen. Der von Gott empfangenen Wohltaten wird nicht mehr gedacht (V. 9—12), darum soll ein Verderben hereinbrechen, dem niemand entgehen kann (V. 13—16).

Die erste Strafrede ergeht „über euch, Söhne Israels". Weil diese von Gott so sehr bevorzugt worden, sollen sie um so schwerer heimgesucht werden (3, 1 2); die Sendung des Propheten sollte sie wohl darauf aufmerksam machen (V. 3—8). Die Sünden im nördlichen Reiche sind so ungeheuerlich, daß Philister und Ägypter zu Zeugen ihres Übermaßes aufgerufen werden (V. 9—11); deshalb wird nur ein winziger Rest dem Zorne Gottes entgehen, der Israels Altäre und Prunkhäuser zerstört (V. 12—15).

Die zweite Strafrede richtet sich gegen die „Basanskühe", d. h. die üppigen Frauen „auf dem Berge Samariens"; sie sollen mit Haken in die Gefangenschaft geschleppt werden (4, 1—3). Mögen sie mit ihrem Götzendienst fortfahren (V. 4 5), nachdem die Strafe, die Gott ihretwegen dem Lande geschickt, sie nicht besser gemacht hat (V. 6—11); „aber schicke dich an, deinem Gott entgegenzukommen, Israel!" (V. 12 13.)

Die dritte Strafrede ist „ein Klagelied über euch, Haus Israel". Das üppige Reich wird auf den zehnten Teil seines Bestandes herabgemindert werden (5, 1—3), wenn es nicht noch jetzt „den Herrn sucht und lebt" (V. 4—6). Allein das übermütige Volk verkehrt die sittliche Ordnung gegenüber dem Herrn der natürlichen Ordnung (V. 7—10), darum soll es sich seiner Unternehmungen nicht erfreuen (V. 11 12). Kaum wagt man noch von Bekehrung zu reden (V. 13—15); der allgemeine Jammer ist unvermeidlich (V. 16 17). Die Israeliten fordern für ihre Feinde Gottes Gericht mit Frevelmut: es wird sie selbst treffen (V. 18—20). Die Zugehörigkeit zum Volke Gottes wird sie nicht retten; denn ihr Gottesdienst ist bloße Zeremonie (V. 21—24), ihr Herz hängt am Götzendienst von jeher, darum sollen sie ins Exil „jenseits Damaskus", nach Assyrien, wandern (V. 25—27).

Die vierte Strafrede wendet sich an „die Sorglosen auf Sion und die Sichern auf dem Berge Samariens, die Edeln des Ausbunds der Völker". Sie sollen auf ihrer Hut sein; denn der ihnen gewordene Vorzug vor andern Staaten fordert von ihnen, sich solcher Auszeichnung würdig zu machen (6, 1 bis 3). Besonders die Schwelger in Samaria (V. 4—7) sollen gewiß sein,

daß in der Überflutung (der Assyrer) ihr Stolz ein Ende nehmen wird (V. 8 bis 15).

Hieran schließen sich Gesichte der künftigen Zerstörung. Erst Heuschrecken, dann Feuer als Sinnbilder der Strafe; zweimal verspricht der Herr auf die Fürbitte des Propheten, Nachsicht walten zu lassen (7, 1—6). Beim drittenmal schaut Amos das Bleilot angelegt, und unabwendbares Verderben wird ausgesprochen (V. 7—9). Hier wird der Prophet in seiner strafenden Wirksamkeit unterbrochen, weil auf Amasias' Betreiben Jeroboam II. ihn nach Judäa zurückschicken will; dafür muß er dem Götzenpriester die Rache Gottes ankündigen (V. 10—17). In einer vierten Vision zeigt ihm ein Korb mit reifem Obst Israels Reife zum Untergang (8, 1—3). Der Wucher und die Habsucht seiner Bewohner (V. 4—8) fordern den Gerichtstag heraus (V. 9 10), an dem Gott ihnen seine Gnade verschließen wird (V. 11—14). In dem letzten Gesicht schaut der Prophet den Herrn mit dem Racheschwert auf dem Altare stehend (9, 1). Vor dem Allmächtigen gibt es keine Rettung, keine Flucht (V. 2—6), alle Sünder werden vernichtet; „nur daß ich nicht zur Vertilgung vertilgen werde das Haus Jakobs, ist der Spruch des Herrn" (V. 7—10). Aber Davids zerfallene Hütte soll wieder aufgerichtet werden, damit in ihr der Rest gerettet werde, den Gottes Barmherzigkeit übrig lassen wird; ihm werden die goldenen Zeiten erblühen, welche Joel vorausgesagt hat (V. 11—15).

Vgl. die Einteilung des Textes und die Darstellung des Inhalts bei Rückert, Hebräische Propheten, 1. Lieferung, Leipzig 1831, 69 ff. Andere Einteilungen (Strophenbau) bei Hoonacker 189 ff.

406. Das Buch Amos ist von diesem Propheten selbst in einfachem, aber edlem und unnachahmlich schönem Ausdruck niedergeschrieben worden.

Auf Amos selbst als den Verfasser führt zunächst die Einleitung 1, 1 2; durch den Zusatz וַיֹּאמֶר zu dem vorhergehenden Satz wird der Leser auf einen Standpunkt gestellt, auf dem schon Gesprochenes referiert wird. Wenn nun die folgenden Reden so unmittelbar und der augenblicklichen Situation angemessen erscheinen, so läßt sich das nur begreifen, wenn der Redner selbst die gehaltenen Ansprachen sogleich aufgezeichnet hat. Sicher ist die Einschiebung der Erzählung 7, 10—17 in den Text nur daraus zu erklären, daß das Buch stufenweise nach den jedesmaligen Mahnreden entstanden ist, und auch dies wird am besten verständlich, wenn der Prophet die Reden jeweils selbst niedergeschrieben hat. Der Gebrauch der ersten Person in Kap. 7—9 würde als Beweis für die Abfassung durch Amos angeführt werden können, wenn nicht auch hier Referate über mündlich Gesprochenes vorlägen. Dagegen entspricht die gesamte Einkleidung des Buches dem Bilde, das man sich vom Propheten Amos zu machen hat, so vollkommen, wie es ein fremder Berichterstatter wohl nicht zu stande gebracht hätte. Namentlich bewegt sich, wie schon der hl. Hieronymus (Comm. in Am. 1, 2: *M.* 25, 993) bemerkt, die Darstellung fortwährend in Bildern aus dem Hirtenleben. Sonst steht der sprachliche Ausdruck ebenfalls mit dem Bilde des Hirten von Thecue in Einklang. Überaus einfach, verständlich und kurz gehalten, ist er doch klassisch gewählt und voll hoher dichterischer Schönheit und kann, wenn auch in anderer Weise als Isaias' Diktion, als mustergültig bezeichnet werden. Wenn der hl. Hieronymus den Propheten Amos imperitus sermone nennt, so will er wohl damit dasselbe sagen, nämlich

daß die Schönheit seiner Rede natürlich, nicht künstlich erworben sei. Durch eine Reihe von sonst seltenen Ausdrücken, die der Volkssprache entnommen zu sein scheinen, wie אֲנָךְ Bleilot 7, 7 8, בָּלַג aufleuchten, hereinbrechen 5, 9, בָּלַס ankneipen 7, 14, צִנָּה Angelhaken 4, 2, קַרְקַע Meeresgrund 9, 3, wird dieser Tatbestand nicht geändert. — Beispiele von Textkorrekturen sind: 5, 11 בּוֹסְכֶם statt בּוֹשַׁסְכֶם; 6, 10 וְנִשְׁאֲרוּ נֹדְדֵי מִסְפָּר statt וּנְשָׂאוֹ דּוֹדוֹ וּמְסָרְפוֹ (Hoonacker); 8, 8 וְנִשְׁקְעָה Q^ere.

407. Das Buch Amos wird nach inneren und äußeren Gründen **mit Recht als kanonisch** verehrt.

Wenn der hl. Hieronymus den Propheten imperitus sermone nennt, so setzt er hinzu: sed non scientia; idem enim, qui per omnes prophetas, in eo Spiritus sanctus loquebatur. Der Geist übernatürlicher Weisheit ist in dem Buche nicht zu verkennen, und von dieser Seite hat es schon den Juden der vorchristlichen Zeit die Bedingungen erfüllt, die sie an eine kanonische Schrift stellten.

Die Glaubwürdigkeit mancherlei historischer Angaben, die das kleine Buch als Voraussetzung oder Weissagung enthält, und die zum Teil anderweitig nicht vorkommen, ist unantastbar. Zu 1, 3 vgl. 4 Kg 10, 32 ff; 13, 7; zu 1, 5 vgl. 4 Kg 16, 9. Die Feindseligkeit der Philister, die 1, 6 gestraft wird, ist dieselbe, die auch Joel 3, 3 ff rügt; die Philister verkauften bei dem 2 Par 21, 16 erwähnten Einfall einen Teil ihrer Gefangenen an die Edomiter, einen andern durch die Phönizier an die Griechen. Die Verbrechen der Tyrer, Edomiter und Ammoniter 1, 9—15 sind nur im einzelnen nicht bekannt, sonst aber hinreichend bestätigt. Auch die Schandtat der Moabiter 2, 1 ff ist im Alten Testament nicht berichtet, sie ist aber nach der vom hl. Hieronymus aufbewahrten Tradition mit dem 4 Kg Kap. 3 beschriebenen Kriege in Verbindung zu bringen. Die Herkunft der Philister aus Caphthor 9, 7 ist auch Gn 10, 14 und Jer 47, 4 angedeutet. Die Lage von קִיר kann nicht genau bestimmt werden; doch folgt daraus nichts gegen die Wahrheit der Angabe bei Amos.

Als kanonisch zitiert das Buch schon der hl. Stephanus, Apg 7, 42; ebenso der hl. Jakobus, Apg 15, 16. Seitdem fehlt es in keinem Verzeichnis der inspirierten Bücher bis zum Tridentinischen und Vatikanischen Konzil (s. 1. Tl § 31 ff).

11. Abdias.

408. Den Namen **Abdias** als ihres Verfassers trägt eine **Weissagung gegen die Edomiter**, die in idealer Weise das **Schicksal aller Gottesfeinde** dem Gottesreiche gegenüber darstellt.

Abdias (hebr. עֹבַדְיָה, LXX Ὀβδειού = עֹבַדְיָהוּ) ist als Personenname im hebräischen Altertum ebenso häufig wie bei den Mohammedanern das gleichbedeutende Wort Abdallah; siehe 3 Kg 18, 3; 1 Par 3, 21; 7, 3; 8, 38; 9, 16 44; 12, 9; 27, 19; 2 Par 17, 7; 34, 12; Esdr 8, 9; Neh 10, 6; 12, 25. Von den so genannten Personen ist bald die eine bald die andere mit dem Verfasser der fraglichen Weissagung identifiziert worden; allein bei dem gänzlichen Mangel an positiven Nachrichten über den wirklichen Verfasser läßt sich keine dieser Vermutungen zur Wahrscheinlichkeit erheben. — **Fürst**, Der Kanon des A. T. 32.

Die nur aus **einem** Kapitel bestehende Weissagung kündigt zunächst Gottes Entschluß an, **Edom** den Untergang zu bereiten, vor dem es sein Stolz und

der Trotz auf seine Felsenburgen nicht schützen werden (V. 1—9). Ursache dieser Verurteilung ist die schadenfrohe Feindseligkeit, welche Edom dem auserwählten Volke bei einer Einnahme Jerusalems durch die Heiden bewiesen hat (V. 10—14). Gleich ihm wird es allen Feinden Gottes ergehen (V. 15—16), während Israel und Juda wieder erstarken, Edom ausrotten und ein Reich Gottes bilden werden (V. 17—21).

Hierbei sind die Imperative V. 12—14 als Warnungen zu fassen, die sich zwar an einmalige Vorgänge anknüpfen, sich aber doch auf eine Sitte der Edomiter beziehen; diese haben bei jeder Gelegenheit eine Gesinnung an den Tag gelegt, die sich in solchem Verfahren äußert. In dieser Verallgemeinerung ist der Keim zu der Anschauung enthalten, wonach die Edomiter als Repräsentanten aller Feinde der göttlichen Wirksamkeit auf Erden betrachtet werden. Schon die Juden verstanden Edom nach ihrer Weise erst als das heidnische, später als das christliche Rom. In der patristischen Literatur wird von der geschichtlichen Bedeutung der Weissagung meist abgesehen; Abdias, sagt schon der hl. Hieronymus, pertonat contra Edom sanguineum terrenumque hominem. Indes ist das Schriftstück auch seinem buchstäblichen Inhalte nach hochbedeutsam, insofern sich die Erfüllung der in ihm niedergelegten Weissagungen bestimmt nachweisen läßt. Abdias verheißt, daß die Edomiter zweimal bezwungen werden sollen, erst durch die Heiden (V. 1—9 15 16), dann durch die Israeliten (V. 17 und 18). Das erste kann nur als vollzogen in der Geschichte nachgewiesen werden, insofern Petra schon um 300 v. Chr. im Besitz der Nabatäer war. Wann die Verdrängung der Edomiter stattgefunden hat, bleibt ungewiß, weil aus dem 6. und 5. Jahrhundert keine historischen Nachrichten darüber erhalten sind; vielleicht ist die Mitteilung bei Josephus, daß Nabuchodonosor die Ammoniter und Moabiter unterjocht habe (Ant. 10, 9, 7), auch auf die Edomiter auszudehnen. Die Verwirklichung der zweiten Verheißung ist 1 Mach 5, 3 und Ant. 12, 8, 1 verzeichnet. Außerdem verkündet Abdias nach der Strafe für Edom eine neue Blüte des Reiches Juda (V. 21). Diese Weissagung hat eine teilweise Erfüllung in der Wiederherstellung des Judentums nach der Gefangenschaft gefunden. Wie aber die Drohung gegen Edom alle Feinde Gottes trifft, so sind auch unter dem künftigen Königreiche des Herrn die Kirche und unter den „Rettern auf dem Berge Sion" die Gesandten der Kirche zu verstehen; in dieser idealen Ausdehnung geht die Weissagung von Tag zu Tag mehr der vollkommenen Erfüllung entgegen. — Hier., Ep. 53, ad Paulin. 8 (*M.* 22, 546).

409. Der Prophet Abdias lebte und wirkte zu Ende des neunten vorchristlichen Jahrhunderts.

Ein Schluß auf die Zeit, in der Abdias lebte, läßt sich zunächst aus dem Verhältnis seiner Weissagung zu den übrigen prophetischen Texten des Alten Testamentes ziehen. Die Stelle bei Jeremias 49, 7—22 hat mit Abd V. 1—9 16 eine solche Ähnlichkeit, daß der eine Text bei Abfassung des andern vorgelegen haben muß, und zwar ist der Analogie nach Abdias die Priorität zuzuschreiben. Da nun die Weissagung Jeremias' gegen Edom vor der Zerstörung Jerusalems ergangen ist, so gehört auch Abdias in die vorexilische Zeit. In dieser wurde, die obige Angabe festgehalten, Jerusalem dreimal von Feinden eingenommen und geplündert: durch den ägyptischen König Sesach im fünften Jahre Roboams (3 Kg 14, 25 ff. 2 Par 12, 2 ff), durch die Philister und Araber unter Joram (2 Par 21, 16) und durch Joas von Israel unter Amasias (4 Kg 14, 13 ff.

2 Par 25, 23 ff). Diese letzte Eroberung kann Abdias nicht im Auge gehabt haben, weil er die Plünderer V. 11 „Feinde" und „Fremde" nennt, wie es auf die Stammesverwandten nicht paßt. Die erste Eroberung kann auch nicht gemeint sein, weil Edom damals noch in vollkommener Abhängigkeit von Juda stand. Demnach bleibt nur die Annahme, daß Abdias V. 11 auf die Katastrophe Bezug nimmt, welche die Philister und Araber über Jerusalem herbeigeführt haben. Wenn also der Prophet nach diesem Ereignis gelebt hat, so wird seine Zeit näher dadurch bestimmt, daß sich Joel an mehreren Stellen (1, 15; 2, 1 32; 3, 3 4 7 8 12 14 16 18) im Ausdruck sehr nahe mit Abd V. 10—18 berührt, so daß auch zwischen diesen beiden Propheten ein Zusammenhang nicht zu verkennen ist. Da nun Joel 2, 32 (3, 5) die Stelle: „Auf dem Berge Sion wird eine Zuflucht sein", die auch Abd V. 17 steht, mit dem Zusatz versieht: „wie der Herr gesprochen hat", so ist anzunehmen, daß Joel aus Abdias *zitiert*, und daß somit Abdias vor Joel geweissagt hat. Dies ist auch die Ansicht der vorchristlichen Juden gewesen, die das Buch der kleineren Propheten in die gegenwärtige Ordnung gebracht haben, da Abdias sowohl nach dem hebräischen als nach dem griechischen Text unter die früheren Propheten gestellt ist. — In der Bestimmung der Zeit des Abdias herrscht keine Einheitlichkeit (s. Hoonacker 285 ff). Über das Verhältnis zwischen Jeremias und Abdias s. Knabenbauer, Comm. in proph. min. I 342 f.

410. Der inspirierte und kanonische Charakter von Abdias' Weissagung ist schon durch deren spätere Erfüllung bestätigt und in der Synagoge wie in der Kirche nie bezweifelt worden.

12. Jonas.

411. Das Buch Jonas enthält die Geschichte von der Sendung eines israelitischen Propheten nach Ninive und von der Bekehrung dieser Stadt durch seine Predigt.

Ohne alle Einleitung beginnt das Buch mit der Aufforderung Gottes an Jonas, nach Ninive zu gehen und dort Buße zu predigen. Dieses Angebot göttlicher Barmherzigkeit an die Heiden erkannte der Prophet als ein Verdammungsurteil über die Juden, obwohl die darin enthaltene Drohung Gottes, sich von den Juden abzuwenden, auch für diese eine Gnade enthielt. Mit einer Entschlossenheit, die bewundert, aber nicht gebilligt werden kann, versuchte daher Jonas, den Ratschluß Gottes zu Gunsten seines Volkes zu wenden, indem er sich kurzerhand dem Auftrage entzog, und statt nach Ninive zu gehen, gegen Tarteſſus, d. h. auf das entgegengesetzte Ende der Welt zu, entfloh. Er bestieg zu Joppe ein segelfertiges phönizisches Schiff, um nach Spanien zu fahren, und machte vor der Schiffsmannschaft nicht einmal ein Hehl daraus, daß er vor seinem Gott fliehe. Diese legten jedoch darauf von ihrem heidnischen Standpunkte aus kein Gewicht. Allein es entstand bald ein großer Sturm, so daß die Schiffsleute voller Angst zu ihren Göttern riefen und zugleich alles Überflüssige über Bord warfen. Inzwischen hatte sich Jonas' eine noch größere Seelenpein über den kühnen Schritt bemächtigt, für den er in dem Sturm die Strafe erkannte; er stieg in den Schiffsraum hinab und schlief dort, vor Angst ermattet, ein. Da kam der Schiffsführer, weckte ihn und forderte ihn auf, auch seinen Gott anzurufen, ob dieser vielleicht besser als die ihrigen helfen könne. Als aber der Sturm immer weiter tobte, kam man auf den Gedanken, es müsse ein

Schuldiger auf dem Schiffe sein, der den Zorn der Götter auf die ganze Reisegesellschaft herabrufe, und so beschloß man nach heidnischer Weise, durchs Los den Schuldigen herauszufinden. Durch göttliche Fügung fiel das Los auf Jonas. Er wurde aufgefordert, sich auszuweisen, und bekannte nun, daß er ein Hebräer und Anbeter Jahves sei. Darüber gerieten die Schiffsleute in große Angst; denn Jahve galt auch in der Heidenwelt als ein besonders mächtiger und furchtbarer Gott, und nach dem, was Jonas ihnen bereits früher mitgeteilt hatte, wußten sie jetzt, daß sie die Macht des Gottes Jahve an sich erfuhren. In ihrer Ratlosigkeit fragten sie daher Jonas selbst, was sie zu tun hätten, um den Zorn seines Gottes zu beschwichtigen, und dieser erwiderte ihnen, sie sollten ihn selbst ins Meer werfen, so werde mit der Ursache auch die Wirkung des göttlichen Zornes von ihnen entfernt werden. Aus Furcht vor dem gewaltigen Judengott wollten sich die Heiden jedoch noch nicht dazu entschließen, sondern versuchten noch einmal, ans Land zu rudern. Allein umsonst; der Sturm ward immer ärger, und die See ging immer höher. Da blieb ihnen nichts anderes übrig, als das letzte Mittel zu versuchen; unter feierlicher Beteuerung gegen Jahve, daß sie nur notgedrungen handelten, nahmen sie Jonas und warfen ihn ins Meer. Augenblicklich legte sich der Sturm, und voll Staunen über diese Offenbarung Gottes brachte die heidnische Schiffsgesellschaft ihm Opfer und Gelübde dar (Kap. 1).

Eine noch größere Offenbarung Gottes geschah mittlerweile in der Tiefe des Meeres. Ob auch ungehorsam, hatte Jonas wegen seiner an sich edlen Absicht Barmherzigkeit gefunden und verdiente, gebessert zu werden. Der allmächtige Gott sandte daher einen Hai, der ihn verschlang und ihn bis zum dritten Tage lebend mit sich herumführte. In einer solchen Abgeschlossenheit hatte Jonas Zeit, sich mit Gott und seinem Gewissen abzufinden, und sein hoher Geist hatte bald wieder im Glauben die rechte Gesinnung gefunden. Von seinem kurzsichtigen Patriotismus geheilt und an Gottes erhabenen Willen hingegeben, goß er die Empfindungen seiner Dankbarkeit und seiner Bereitwilligkeit mit den Worten der Psalmen in einem herrlichen Liede aus, das das Buch aufbewahrt hat. Den so Gebesserten brauchte das Meer nicht mehr zurückzuhalten, und der Fisch spie ihn nach Gottes Willen ans Land (Kap. 2).

Bald hatte Jonas Gelegenheit, die Umwandlung seiner Gesinnung zu betätigen; er erhielt von neuem den Auftrag, in Ninive Buße zu predigen. Diesmal zog er gehorsam in die riesengroße Stadt ein und predigte einen ganzen Tag lang: „Noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen.“ Dieses Wort machte einen solchen Eindruck auf die Niniviten, daß sie an Gott glaubten, der ihnen den Propheten gesandt hatte, und Buße taten; ja der assyrische König selbst schrieb für Mensch und Vieh Bußtrauer aus, um den einen wahren Gott zu versöhnen. So fanden sie Barmherzigkeit bei Gott, und die angedrohte Strafe ward nicht vollzogen (Kap. 3).

Demnach sah Jonas seine frühere Besorgnis in Erfüllung gegangen. Die Niniviten fanden Gnade. Hieß das nicht, daß die Juden verworfen seien? Und wenn der Zweck seiner Sendung war, den Juden Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit einzuflößen: war dieser nicht durch die von den Niniviten leicht erlangte Barmherzigkeit vereitelt? Hierüber in die größte Aufregung versetzt, klagte Jonas seinem Gotte selbst seinen Schmerz und bat kleinmütigerweise, ihn aus dem Leben zu nehmen. Auf die Frage Gottes: „Zürnst du mit Recht?“ hatte er keine Antwort, auch nicht das Geständnis, daß er mit Unrecht aufgeregt sei. Daher mußte er nach Gottes Langmut auf andere Weise belehrt und gebessert werden.

Er wohnte außerhalb der Stadt in einem Sommerzelt, wo ihm ein Rizinusbaum erwünschten Schatten bot. Nun durchbohrte ein Wurm über Nacht den krautigen Stamm des Gewächses, so daß es am heißen Sonnenstrahl des Tages verdorrte. Die Gluthitze preßte dem Propheten von neuem den Wunsch aus, zu sterben, und auf die abermalige mahnende Frage des Herrn: „Bist du mit Recht aufgeregt?“ trieb ihn die Bitterkeit jetzt sogar, rechthaberisch zu antworten. Darauf erfolgte die erhabene Antwort des allmächtigen Gottes: „Du trägst solches Leid um ein hinfälliges Gewächs, dessen Urheber du nicht warst, und ich soll nicht Barmherzigkeit tragen gegen so viele unschuldige Seelen und so viele schuldlose Tiere in Ninive?“ (Kap. 4.)

Anscheinend abbrechend, hat das Buch doch gerade so den vollkommensten Schluß, der zu finden war. Bei einer solchen Beweisführung der höchsten Weisheit ziemt sich nur anbetendes Schweigen. Zugleich aber ist mit diesem Schluß die beste Abrundung für das Ganze gegeben; denn der geheimnisvolle Grund, der den Anfang des Buches unvermittelt erscheinen läßt, tritt hier als der leitende Gedanke des Ganzen hervor und bewirkt den Eindruck eines tief durchdachten und in sich abgeschlossenen Kunstwerkes. Unter diesem Eindruck können erst alle die tiefen Wahrheiten erkannt werden, die das kleine Buch zu übermitteln bestimmt ist, und die es zu einer eminent prophetischen Schrift stempeln.

Das Lied Jonas' ist durchaus selbständig und seiner Lage angemessen, aber mit sehr glücklichen Reminiszenzen an Ps 30, 23; 41, 8; 68, 2 gedichtet.

412. Das Buch Jonas steht in der Reihe der prophetischen Bücher, weil sein Inhalt an sich denselben Zweck wie sonst die prophetische Tätigkeit erfüllt.

Wenn das Amt der Propheten hauptsächlich darin bestand, der Gegenwart zu predigen, so läßt sich dieses Amt kaum eindringlicher geübt denken als durch die berichteten Vorgänge. Auch sonst mußten ja die Propheten nicht bloß durch das Wort, sondern ebenso durch ihre Handlungen und ihre Erfahrungen dem Volke Gottes die übernatürlichen Wahrheiten verkündigen. An die sündhaften Juden ist daher auch die Predigt, welche Jonas' Geschichte liefert, zunächst gerichtet. Selbst die sündige Weltstadt Ninive findet Erbarmen, wenn sie sich zu Gott bekehrt und Buße übt; um wie viel sicherer wird das auserwählte Volk für seine Sünden Verzeihung erlangen, sobald es nur den Weg der Buße betritt! Und wenn Gott in den unschuldigen Kindern und in den Tieren, die nicht sündigen können, schon Anlaß findet, sich zu erbarmen, wie leicht muß es dann sein, seine Gerechtigkeit zu versöhnen! Wenn aber die gottlosesten Heiden auf die einfache Predigt des Propheten hin Buße tun, so sind gewiß die Juden nicht zu entschuldigen, wenn sie so viele Gnadenerweise Gottes unbenutzt vorübergehen lassen. Zu diesen direkten Belehrungen treten im Buche Jonas noch verschiedene andere, ferner liegende hinzu. Zunächst offenbart sich schon hier mitten in der Zeit des partikularistischen Judentums, das Jonas so deutlich repräsentiert, der barmherzige Wille Gottes, alle Menschen selig zu machen (1 Tim 2, 4), weil er nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden Gott ist (Röm 3, 29 30). Während er daher den Juden seine besondere Leitung zuwendet, hat er auch den Heiden alle Gnaden und Offenbarungen bereitet, die zu ihrer Rettung nötig sind. So werden die phönizischen Schiffer, so die Niniviten durch Gottes Gnadenleitung des Glaubens teilhaftig. Daß aber der jüdische Prophet es ist, durch dessen Schicksal sowohl wie durch dessen Predigt

die Heiden zur Erkenntnis Gottes kommen, beleuchtet deutlich den Ratschluß Gottes, wonach das Heil aus den Juden kommt (Jo 4, 22); ihre Aufgabe ist es, den übrigen Völkern die geoffenbarten Wahrheiten zu bewahren und zu vermitteln. Der engherzige Partikularismus, womit das Judentum diese Aufgabe verkannt und sich der Aufnahme der Heiden in die Gottesgemeinschaft widersetzt hat, wird in der Person Jonas' verurteilt und muß vor den erhabenen Absichten Gottes verstummen. Daneben treten hier in die Anschauung des Alten Testamentes zwei große Ideen, die für die Zukunft von der höchsten Bedeutung sind. Die eine ist 1, 12 ausgesprochen und wurde später von dem Hohenpriester Kaiphas allgemein formuliert: „Es ist besser, daß ein Mensch für das Volk sterbe, als daß das ganze Volk zu Grunde gehe" (Jo 11, 50). Die andere Anschauung, die hier zum erstenmal dem Glauben vermittelt wird, ist die vom Wiederaufleben jemands, der vollständig dem Tode verfallen und begraben war; denn für nichts anderes kann die Rettung Jonas' aus dem Bauche des Haifisches angesehen werden. Die Angabe, daß sie am dritten Tage erfolgt sei, prägt dem ganzen Vorgang einen Charakter auf, der erst bei der späteren Auferstehung eines andern Gestorbenen ganz begriffen werden konnte: die Rettung Jonas' war nämlich eine Realweissagung oder ein Typus, der die Welt für die Annahme der Lehre von der Auferstehung Jesu empfänglich machen sollte. Hieraus folgt eine Hauptwahrheit, die bezüglich des Buches Jonas festzuhalten ist.

413. Der Inhalt des Buches Jonas ist eine geschichtliche Tatsache und darf weder als Parabel noch als poetische Ausschmückung eines wirklichen Vorfalles angesehen werden.

Es leuchtet ein, daß der angegebene Zweck des Buches sowohl für die damalige Gegenwart als für die zukünftige Zeit nur erreicht werden konnte, wenn das in ihm Erzählte wirklich geschehen ist; denn nur die Tatsachen, nicht das Buch konnte nach den bezeichneten Richtungen hin wirksam sein. Eine allegorische Einkleidung einer abstrakten Lehre hätte zunächst bei dem bekannten Charakter der Juden keine durchgreifende Wirkung haben können. Wäre sie aber angebracht gewesen, so würde sie, wie alle Parabeln in der Heiligen Schrift, gewiß als solche erkennbar gefaßt und nicht in die Form einer wirklichen Geschichte gebracht worden sein. Ja die Möglichkeit zu belehren und zu überzeugen wäre geradezu aufgehoben worden, wenn eine wirkliche Tatsache in diesem Buche eine poetisch aufgeputzte, wunderbare Form erhalten hätte. Es ist daher eine vergebliche Mühe nicht weniger Bibelgelehrter, zumal in der Jetztzeit, für das Buch eine Erklärungsweise zu finden, die seinen geschichtlichen Charakter beseitigt. Die Versuche dieser Art sind so mannigfach, daß ihr Unwert schon durch die Menge der Anschauungen bewiesen wird, von deren Vielgestaltigkeit die folgende Aufzählung ein Bild geben mag. Das Buch Jonas soll nämlich sein: 1. eine freiere Erzählung mit geschichtlichem Kern, 2. eine Prophetenlegende, 3. eine Parabel, 4. eine Lehrerzählung, 5. eine Allegorie, 6. eine symbolische Darstellung, 7. ein Midrasch, 8. eine Satire, 9. ein Volkswitz, 10. eine Vision, 11. ein Traum, 12. ein historischer Roman, 13. eine märchenhafte Novelle, 14. eine Fabel, 15. eine Volkssage, 16. ein Mythus mit historischer Grundlage, 17. ein Sonnenmythus. Aus dieser Mannigfaltigkeit der Erklärung haben sich nunmehr auch einige neuere katholische Exegeten die Ansicht gebildet, das Buch sei keine Geschichte im engeren Sinne, sondern eine freiere

erbauliche Erzählung, eine Parabel oder ein Midrasch. Ganz anders dachten die Juden, wenigstens seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, indem sie das Buch unter die prophetischen Schriften stellten; denn nur als Geschichte kann es dort seinen Platz finden.

Die Gründe, warum das Buch nur als geschichtlich zu betrachten ist, sind leicht zu finden. Zunächst ist Jonas eine historische Person; denn nach seinem und seines Vaters Namen wie nach der durch die Stellung im Kanon angedeuteten Zeit ist der Prophet des Buches Jonas der nämliche, der nach 4 Kg 14, 25 die Wiederherstellung der alten nationalen Grenzen unter Jeroboam II. geweissagt hatte. Gerade die Person dieses Propheten, der durch die den Juden schmeichelnde Weissagung populär geworden, war das rechte Werkzeug, den Juden die bezweckten Lehren nahezubringen. Anders als geschichtlich erscheint Jonas' Sendung auch in der späteren jüdischen Literatur nicht aufgefaßt. Im Buche Tobias 14, 4 (nach dem griechischen sowie nach dem neu gefundenen aramäischen Text und dem Hebraeus Fagii) sagt Tobias zu seinem Sohne: „Ich bin von allem überzeugt, was Jonas über den Untergang Ninives geweissagt hat." Im dritten Machabäerbuch 6, 8 steht Jonas' Rettung aus dem Fischbauche mit den übrigen Tatsachen der alttestamentlichen Geschichte, die eine wunderbare Rettung bedeuten, in einer Reihe. Josephus, der sich wiederholt auf den geschichtlichen Charakter seiner Darstellung beruft, hat den Inhalt des Buches Jonas Ant. 9, 10, 2 aufgenommen. Das einleuchtendste Zeugnis aber für den geschichtlichen Wert des Buches legt der Heiland Mt 12, 39 ff und Lk 11, 29 ff ab, wenn er vom Standpunkt der damaligen Juden aus das von Jonas Erzählte ein Zeichen nennt. Die Juden forderten keine Parabel oder ein Symbol, sondern eine Tatsache, ein Wunder, das Jesus wirken sollte. Dieses Verlangen weist der Heiland nur teilweise ab, indem er wohl einen realen wunderbaren Vorgang, jedoch nicht im Sinne der Juden, in Aussicht stellt. Wenn nun die Auferstehung Jesu, an deren historischer Wirklichkeit der Glaube und das Heil der Welt hängt, Zeichen des Jonas genannt wird, so geht aus der dabei vorausgesetzten Analogie hervor, daß Jonas' Rettung eine Tatsache ist, oder wenigstens, daß sie von den damaligen Juden dafür angesehen wurde. Dasselbe folgt aus der Verheißung Jesu Mt 12, 41 und Lk 11, 32, daß die Niniviten am Gerichtstage ebenso wie die gewiß als historische Person zu fassende Königin von Saba Zeugnis gegen die Unbußfertigkeit der Juden ablegen werden. Die Berufung auf Hieronymus, der historische Darstellungen nicht im buchstäblichen Sinne verstehe, ist ungerechtfertigt. Irrig ist es auch, mit dem liturgischen Gebet: ut cum Lazaro quondam paupere aeternam habeant requiem die Ansicht zu begründen, das Buch sei nicht historisch im engeren Sinne. Ebenso kann aus den Stellen des Neuen Testamentes 1 Kor 10, 4; 2 Tim 3, 8; Jud V. 9 und 14 nichts gegen den historischen Charakter des Buches gefolgert werden. Dieser erhält vielmehr seine Bestätigung bei Betrachtung aller Einzelheiten, die in dem Buche berichtet sind. — Döller, Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt, Wien und Leipzig 1912. Bei Döller sind die verschiedenen Ansichten zusammengestellt und beurteilt; auch ist die Literatur bis zum Jahre 1911 angegeben.

414. Der Inhalt des Buches Jonas ist in allen seinen Teilen, innerlich wie äußerlich, durchaus glaubwürdig.

Dem historischen Charakter der ganzen Erzählung entspricht vor allem die große psychologische Wahrheit, die aus dem Bilde des Propheten selbst

hervortritt. Ein Geist, der zu solchen Entschlüssen fähig ist, wie sie im Anfange des Buches erzählt werden, fällt erfahrungsgemäß in entgegengesetzte Extreme, gleich denen, die von Jonas berichtet werden. Der jüdisch-nationale Partikularismus, der in Jonas seinen Repräsentanten findet, ist geeignet, auch die edelsten Regungen eines hochherzigen Mannes zu unterdrücken; aber der Edelmut einer lautern Seele gewinnt sogleich die Oberhand, wenn es sich um Abwendung fremden Nachteiles handelt. Einen solchen Geist bringt die Voreingenommenheit für irgend einen Gedanken dazu, selbst mit dem allmächtigen Gott zu rechten; es ordnet aber auch die erste Stunde ruhigen Nachdenkens alle seine Einsicht und seinen Willen der göttlichen Weisheit unter. Gottes Vollkommenheit kann kaum irgendwo erhabener dargestellt werden als in den Tatsachen dieses Buches, und man darf wohl behaupten, daß solche Beweise der göttlichen Langmut nur erlebt, nicht erdacht werden können. Die plötzliche Bekehrung der Niniviten ist innerlich durch die außergewöhnliche Erscheinung eines aus dem Meere erstandenen Predigers sowie durch die Nähe des einen Extrems beim andern motiviert.

Die innere Möglichkeit des Erzählten ist, obwohl oft angefochten, doch besonders einleuchtend. Viele unklare Zweifel heften sich an den landläufigen Ausdruck „Walfisch". In einem der großen Wale, sagt man, die zu den Säugetieren des Meeres gehören, hätte ein Mensch für 37 Stunden nicht Platz gefunden. Allein statt der sonst für „Walfische" gebräuchlichen Ausdrücke לִוְיָתָן oder תַּנִּין nennt hier der Text ausdrücklich einen „Fisch", דָּג, als das Tier, das den Propheten verschlungen. Schon Bochart macht, gegen Scaliger polemisierend, hierauf aufmerksam. Daher ist die Frage, zu welcher Art der betreffende Fisch gehört habe, überflüssig. Gewöhnlich wird an einen der im Mittelmeer lebenden Haifische (carcharias) gedacht, von denen bekannt ist, daß sie Menschen verschlingen. Nach neuerer Beobachtung könnte jener Fisch der Carcharadon carcharias L. gewesen sein. Wenn nun der Heiland das, was mit Jonas vorgegangen ist, a. a. O. ein Zeichen nennt, so liegt es nahe, an ein Wunder zu denken, das durch Gottes Allmacht gewirkt worden ist. Von diesem Wunder läßt sich dann im eigentlichsten Sinne sagen, daß es nicht gegen die Natur, sondern in ihr geschehen ist, daß es, wie jedes andere Wunder, übernatürlich, aber nicht widernatürlich ist. Wenn es 2, 1 heißt, Gott habe einem solchen Fisch befohlen, den Propheten zu verschlingen (וַיְמַן, προσέταξεν, praeparavit), so kann dies auch von der indirekten Anordnung infolge der natürlichen Einrichtungen verstanden werden; jedes Geschrei, wie es 1, 14 erwähnt ist, ruft den Hai herauf und führt ihn hinter dem Schiffe her. Für die Lebenstätigkeit eines Menschen fehlen im Innern eines großen Fisches keineswegs die Bedingungen, denn die Fische nehmen beim Atmen fortwährend Sauerstoff auf, und es ist nachgewiesen, daß der Magen eines solchen Meerungeheuers sehr langsam verdaut. Indes sind diese Vorbedingungen für die Erhaltung des Jonas nicht von ausschlaggebender Bedeutung; seine Errettung ist eben ein Wunder. „Drei Tage und drei Nächte" sind nach hebräischem Sprachgebrauch so zu fassen, daß von drei aufeinander folgenden Tagen der erste und der letzte in irgend einem Teile mitbegriffen sind, so daß ein Zeitraum von 37 Stunden, wie bei Christi Auferstehung, schon reichlich diesem Ausdrucke entspricht. Das Gebot Gottes an den Fisch endlich, Jonas wieder auszuspeien, kann ebenfalls irgendwie als göttliche Einwirkung innerhalb der natürlichen Ordnung aufgefaßt werden. Es ist daher kein Grund vorhanden, ein solches Wunder als innerlich unmöglich zu bezeichnen. Teleologisch wird es Lk 11, 30 gerechtfertigt. — Bezüglich der Pflanze, die 4, 6

genannt ist, gibt 4, 10 oft Anlaß zu einem Irrtum. Es heißt dort, daß sie über Nacht entstanden und über Nacht abgestorben sei. Das letztere leuchtet bei der oberflächlichsten Betrachtung des hebräischen קִיקָיוֹן, des Linnéschen Ricinus communis, sofort als möglich ein. Daß aber die Pflanze über Nacht entstanden sei, ist nicht so zu verstehen, als sei sie in einer Nacht über Manneshöhe aufgeschossen; sie war nur über Nacht aus der Erde gewachsen und mußte sonst den gewöhnlichen Entwicklungsgang nehmen. — Notizie sul Carcharadon carcharias L., catturato nelle acque di Augusta, e considerazioni su resti umani trovati nel suo tubo digerente (Communicazioni alla Società Zoologica Italiana dei professori M. Condorelli e G. Perrando. Estr. Bollett., fasc. I—IV), Roma 1909. Gspann, „Drei Tage und drei Nächte": QS 1911, 60.

Neben dieser inneren Wahrheit ist auch eine Reihe äußerlich bezeugter Tatsachen für die Glaubwürdigkeit des Buches entscheidend. Schon der Zusatz „die große Stadt" 1, 2 läßt erkennen, daß der Berichterstatter mit voller Kenntnis der damaligen Zustände schrieb; denn der Ausdruck „die Großstadt" war für das aus vier Städten zusammengeflossene Ninive stehend geworden (Gn 10, 12. Jdt 1, 5). Die Größe dieser Stadt wird auf drei Tagereisen angegeben, sei es daß damit ihre Länge bezeichnet wird, oder mag ausgedrückt sein, daß drei Tage nötig seien, sie zu bereisen. Beides ist vollkommen richtig, je nachdem der Begriff Ninive genommen wird. Die Bevölkerung der Stadt bezifferte sich nach 4, 11 auf 600000 Menschen; denn unter solchen, die nicht rechts von links unterscheiden, sind nach morgenländischer Anschauung Kinder unter sieben Jahren zu verstehen, und diese machen überall ein Fünftel der Bevölkerung aus. Diese Zahl wäre nach europäischen Verhältnissen zu klein; allein da Ninive, gleich Babylon, eine Menge unbewohnter Plätze, Gärten, Weinberge, Landhäuser einschloß, so erscheint sie als die einzig angemessene. Ninive, „die große Stadt", unter Berufung auf Jdt 1, 2; 2, 21 (griech.) nach Syrien zu verlegen, ist ungerechtfertigt. Was sonst an geschichtlichen Zügen im Buche Jonas berichtet wird, ist alles anderweitig wohl beglaubigt; namentlich ist die Sitte, auch die Tiere mittrauern und fasten zu lassen, eine Eigentümlichkeit, die auch bei andern Völkern bezeugt ist (s. Döller zu 3, 7). — Über die Größe Ninives s. Kaulen, Assyrien und Babylonien 274 f.

415. Die Geschichte von Jonas' Sendung nach Ninive fällt ungefähr in die Zeit Jeroboams II. von Israel.

Über Jonas' Persönlichkeit gibt es keine andern Nachrichten, als daß sein Vater Amathi hieß, daß er von Geth-Opher, d. h. aus dem nördlichen Reiche stammte, und daß er eine Wiederherstellung der ursprünglichen Grenzen Israels geweissagt hatte, bevor sie unter Jeroboam II. erfolgte. Der Zeitpunkt dieses Ereignisses ist nicht genau festzustellen, so daß für die prophetische Wirksamkeit Jonas' zeitlich ein ziemlich großer Spielraum übrig bleibt. In etwa beschränkt wird er durch die Stellung des Buches im Kanon, wonach man Jonas' Sendung schon früh in dieselbe Zeit mit Amos verlegte. Wäre die jüdische Sage richtig, daß Jonas ein Sohn der Witwe zu Sarepta (3 Kg 17, 17 ff), oder daß er der von Elisäus zur Salbung Jehus gesandte Prophet gewesen sei, dann wäre eine genauere Zeitbestimmung möglich; so aber muß es bei dem gegebenen ungewissen Resultat sein Bewenden haben.

416. Das Buch Jonas ist vermutlich von dem in ihm genannten Propheten selbst geschrieben.

Wenigstens läßt sich die Anerkennung der göttlichen Weisheit und Güte durch Jonas, wie sie aus dem Schluß des Buches zu entnehmen ist, nicht besser dokumentiert denken als durch die Aufzeichnung des ganzen in Rede stehenden Vorgangs. Für eine Abfassung durch einen Späteren lassen sich keine Gründe auffinden; am wenigsten kann eine solche gefolgert werden aus der Angabe 3, 3: „Ninive war eine große Stadt." Die Sprache ist ganz die der Periode, in der Jonas lebte und wirkte. Einzelne eigentümliche Ausdrücke, wie סְפִינָה Schiff 1, 5, טַעַם Befehl 3, 7, הֶחְתַּשֵּׁת gnädig gedenken 1, 6, חָתַר rudern 1, 13, בְּשִׁלְמִי 1, 7, בְּשִׁבְלִי 1, 12, שֶׁ 4, 10, sind dialektische Formen, die auf den individuellen Sprachgebrauch eines Nordisraeliten zurückgeführt werden können; vielleicht sind aber die drei letzteren auch als jüngere Formen in späterer Zeit für die entsprechenden älteren Formen gesetzt.

417. Das Buch Jonas ist von jeher zu den kanonischen Schriften gerechnet worden.

Der Glaube an seinen übernatürlichen Ursprung, der durch die Aufnahme in die Septuaginta und den talmudischen Kanon, durch die Anschauung des Neuen Testamentes und der Kirche in den Katakomben, durch die Zitate der Kirchenväter seit Klemens von Rom (Ep. ad Cor. 7: *M.* 1, 225) und durch alle kirchlichen Kanonverzeichnisse bestätigt wird, ist nie anders als bei prinzipieller Leugnung der übernatürlichen Offenbarung angefochten worden. — Die Literatur über die vielen das Buch Jonas betreffenden Fragen gibt die § 413 genannte Schrift von Döller an.

13. Michäas.

418. Michäas war nach Jer 26, 18 ein Prophet aus Moreschéth-Gath, der unter der Regierung des Königs Ezechias wirkte. Von ihm wird das Buch Michäas in der Überschrift hergeleitet.

Der Name Michäas (Μιχαίας) entspricht dem hebräischen Worte מִיכָה nur uneigentlich, insofern er dessen vollere Form מִיכָיָהוּ wiedergibt, welche 4 Kg 22, 12 und Neh 12, 35 41 (hebr.) vorkommt. Da es auch noch einen andern Propheten Michäas gab, der nach 3 Kg 22, 8 unter Achab weissagte, so heißt unser Michäas zum Unterschied von jenem „der Morasthite", bei Jer a. a. O. „der von Morasthi Gebürtige". Morasthi ist wahrscheinlich das 1, 14 genannte מוֹרֶשֶׁת גַּת, das nicht weit vom Meere im Königreich Juda lag. Der Zusatz הַמּוֹרַשְׁתִּי im Buche Michäas weist dieses ganz ohne Zweifel dem vorhin bezeichneten Morasthiten zu. Die bei Jeremias von ihm angeführte Weissagung steht Mich 3, 12 im Zusammenhang des Textes, und da Michäas nach 1, 1 unter Joathan, Achaz und Ezechias wirkte, so stimmt auch die Zeitangabe für seine Wirksamkeit mit der bei Jeremias überein.

419. Das in der Form höchst vollendete Buch Michäas enthält als Vorhersagung einen Abriß der ganzen künftigen Offenbarungsgeschichte; es weissagt die Zerstörung des Reiches Israel wie des Reiches Juda, die Wegführung der Juden ins Exil, die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, endlich den Frieden des Messias, dessen Ankunft in konkreten Zügen geschildert wird.

Der Überschrift zufolge richtet sich der Inhalt des Buches gegen beide in ihren Hauptstädten repräsentierten Reiche. Dies ist so zu verstehen, daß von

Samarias Schicksal ausgegangen wird, um auf Jerusalems Strafe zu kommen, daß aber die allgemeinen Rügen und Verheißungen sich auf beide gemeinschaftlich erstrecken.

Die sieben Kapitel des Buches zerfallen deutlich in drei Abschnitte oder Reden, die jedesmal durch שִׁמְעוּ, audite, eingeleitet sind: 1, 2; 3, 1; 6, 1.

Erste Rede. Nach dem Titel des Buches 1, 1 werden alle Völker aufgerufen zu bezeugen, daß Gottes Zorn gegen Samaria und Jerusalem durch beider Sünden rechtmäßig herausgefordert ist (V. 2—5). Darum soll zuerst Samaria zerstört werden (V. 6—8). Allein dieser Schlag trifft auch Jerusalem, und die Zerstörung wird sich über alle an dem Wege nach Jerusalem liegenden Orte erstrecken (V. 9—16). Verdient ist sie durch die schlimmsten sozialen Laster: Betrug, Ungerechtigkeit und Raubsucht (2, 1 2). Wegen dieser Verbrechen soll den Reichen Jerusalems all ihr Eigentum genommen werden (V. 3—5). Die Warnungen der Propheten wollen sie freilich nicht hören; aber sie sollten nur nicht Ursache zur Rüge geben und die Armen, Witwen und Waisen nicht berauben (V. 6—10). Sie wollen eben nichts hören, als was sich bei Wein und Met vorbringen läßt: trügerische Versprechung einer glorreichen Zukunft (V. 11—13).

Zweite Rede, vorwiegend messianischen Inhalts. Die vorher gerügten Laster sind auf Rechnung der Häupter des Volkes zu schreiben, weil diese ihren Einfluß nicht zur Unterdrückung der Vergehen geltend machen (3, 1—4). Ebenso trifft die Schuld die falschen Propheten, die für Lohn alles Gewünschte weissagen (V. 5—7); ihnen tritt Michäas in der Kraft Gottes gegenüber, um als Strafe die künftige Verwüstung Sions anzukündigen (V. 8—12). Doch wird eine Zeit kommen, da ein neues Sion alle Völker um sich versammeln wird (4, 1—5), und in dem so gewordenen neuen Gottesreiche ist aller jemals entstandene Schaden wieder geheilt (V. 6—8). Freilich muß Juda erst eine harte Buße bestehen, indem Jerusalem nach schwerer Belagerung fällt und alle Bewohner nach Babel deportiert werden (4, 9 bis 5, 1). Aus dem kleinen Bethlehem aber, aus dem am wenigsten das Heil erwartet werden kann, wird der König hervorgehen, der jene glücklichen Zeiten herbeiführen soll (5, 2). Bis dahin muß Israel unter der Gewalt der Völker bleiben (V. 3). Doch der neue Herrscher wird mit Gottes Kraft regieren und der Welt den Frieden schenken, ob auch alle gottentfremdeten Mächte ihn zu stören suchen (V. 4—6). Das Volk Gottes wird alle seine Feinde überwinden (V. 6—8), und Gott wird alles auf Erden ausrotten, was je wieder das Glück Israels beeinträchtigen könnte (V. 9—14).

Dritte Rede. Gott rechtet mit seinem Volke: die Berge, als die unerschütterlichen Säulen der Erde, sollen Zeugen sein und entscheiden (6, 1 2). Auf seiten Gottes nur Wohltaten (V. 3—5); das kann Israel nicht leugnen, so daß es, seines Undankes geständig, zu Sündopfern bereit ist (V. 6 7). Allein der Herr will inneren Gottesdienst (V. 8), vor allem Rückerstattung des unrechten Gutes und Besserung (V. 9—12); weil es daran fehlt, darum muß die Strafe kommen (V. 13—16). Nun bekennt Israel seine Sünden und gibt ein entsetzliches Bild von der Verkommenheit in seiner Mitte (7, 1—6), spricht aber dann seine Bußgesinnung und sein gläubiges Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes aus (V. 7—10). Deshalb wird die Verheißung der Wiederherstellung erneuert (V. 11). Im Bewußtsein aber, daß die Strafe unabwendbar ist (V. 12 13), betet jetzt das Volk um Herbeiführung des versprochenen Friedens (V. 14). Gott antwortet mit dessen Zusicherung und dem Versprechen, alle

feindlichen Völker zu demütigen (V. 15—17). Daran schließt der Prophet einen herrlichen Lobpreis Gottes mit dem Bekenntnis seines Glaubens an das Heil, das durch den Messias in Aussicht gestellt ist (V. 18—20).

Dieser Inhalt des Buches ist in eine Form gekleidet, die an Lebendigkeit und klassischer Schönheit hinter keinem Schriftwerk der hebräischen Literatur zurückbleibt. Mit Isaias, mit dem er nach Is 1, 1 gleichzeitig wirkte, berührt sich Michäas sowohl in der Reinheit und dem Adel des Ausdrucks als in dem vorherrschenden Gedankenkreis sehr nahe. Die Weissagung 4, 1—3 steht wörtlich auch Is 2, 2—4. Es ist wahrscheinlich eine alte, vom Volk bewahrte Prophezeiung, die beide Propheten aufgenommen haben, um sie in den Kreis ihrer Darstellung zu verweben. Ist aber einer von ihnen ihr Urheber, so kann es nur Michäas sein.

420. Das Buch Michäas kann nur von dem Propheten Michäas selbst geschrieben sein.

Die Betrachtung der Einzelheiten des Buches zeigt, daß diese wohl verschiedenen Zeiten angehören. Beruht die Weissagung bei Is 2, 2—4 auf Mich 4, 1—3, so folgt aus der Datierung des jesaianischen Buches, daß sie unter Joathan entstanden ist. Die Erwähnung von Amris Einrichtungen und Achabs Hause als Vorbild für die gottlosen Israeliten kann kaum aus einer andern als der Zeit des Königs Achab stammen. Die Weissagung 3, 12 ist nach Jer 26, 18 in den Tagen des Königs Ezechias ergangen. Nichtsdestoweniger ist das Buch ein einziges Ganze, dessen drei Abschnitte nicht bloß in sich geschlossen sind, sondern auch untereinander eng zusammenhängen. Die Reden des Propheten während dreier Regierungen haben aber jedenfalls einen größeren Umfang gehabt als das geschriebene kleine Buch, so daß dieses nur als eine Zusammenfassung alles Gepredigten erscheinen kann. Diese Niederschrift fällt jedenfalls noch in die Zeit vor der Zerstörung Samarias und dem Sturz des nördlichen Reiches, also vor dem siebten Jahre des Königs Ezechias, da beide Ereignisse noch als zukünftig betrachtet werden. Demnach ist das Buch noch zur Zeit von Michäas' Wirksamkeit selbst entstanden. Daß aber in dieser Zeit Michäas und kein anderer sein Verfasser gewesen ist, ergibt sich aus dem וְאֹמַר 3, 1, das zugleich die nachträgliche Abfassung bestätigt. — Vgl. Hoonacker 353.

In neuerer Zeit sind größere und kleinere Teile, vor allem die letzten vier Kapitel des Buches (4—7) in Bezug auf ihre Echtheit angefochten worden, und man hat die grundlose Behauptung aufgestellt, einige dieser „unechten" Bestandteile reichten bis in das 2. vorchristliche Jahrhundert herab.

421. Der kanonische Charakter des Buches Michäas ist durch die überzeugendsten inneren und äußeren Gründe verbürgt.

Wäre in dem Buch außer der Prophetie von der Geburt des Erlösers zu Bethlehem auch keine der früher erfüllten Weissagungen (vgl. § 419) niedergelegt, so würde diese eine allein schon hinreichend beweisen, daß der Verfasser mit der Gnade der Inspiration ausgerüstet war. Aber auch die ganze erhabene Denkungsweise und die wunderbare Versenkung in den göttlichen Heilsplan zeigt, daß hier nicht ein bloßer Menschengeist gewaltet hat. Dazu ist die kanonische Geltung des Buches seit den ältesten Zeiten in authentischer Weise anerkannt. Die erste feierliche Berufung auf das Buch Michäas geschah nach Jer 26, 18 schon unter dem König Joakim; denn die bei Jeremias angeführte, mit dem Text bei Michäas wörtlich übereinstimmende Stelle kann nach 101 Jahren

nur als geschriebenes Wort gedacht werden. Ferner beriefen sich die Schriftgelehrten vor dem König Herodes offiziell auf eine Weissagung des Buches Michäas, die vom Propheten geschrieben sei (Mt 2, 5). Neben diesen rechtskräftigen Erklärungen können alle andern Zeugnisse als untergeordnet übergangen werden.

422. Der hebräische Text des Buches Michäas hat viele Mängel; sie rühren zum Teil daher, daß die erhabene Darstellung Veranlassung zu allerlei Glossen gab. Die Septuaginta hat viele Sonderlesarten, die öfters zur Verbesserung des hebräischen Textes dienen können.

Auf die Lesarten der Septuaginta macht schon der hl. Hieronymus aufmerksam: Multum Hebraicum a LXX interpretatione discordat, et tantis tam mea quam illorum translatio difficultatibus obvoluta est, ut si quando indiguimus spiritu Dei (semper autem in exponendis Scripturis sanctis illius indigemus adventu) nunc vel maxime eum adesse cupiamus (Comm. in Mich. 1, 10: *M.* 25, 1159; vgl. Scholz, Einleitung III 591 f). Beispiele von Textverbesserungen sind: 4, 7 וְהַנַּחְלָה oder וְהַנִּלְאָה statt וְהַנַּהֲלָאָה, *Vulg.* eam quae laboraverat (eine von diesen Formen werden auch die Siebzig [καὶ τὴν ἀπωσμένην] frei übersetzt haben); 5, 3 (Vulg. 5, 4) וְיָשׁוּבוּ statt וְיָשָׁבוּ, *Vulg.* et convertentur; 5, 4 (Vulg. 5, 5) זֶה שָׁלוֹם וְהִצִּיל מֵאַשּׁוּר statt זֶה שָׁלוֹם אַשּׁוּר. זֶה wird die Bedeutung des arabischen du haben: זֶה שָׁלוֹם = Friedensfürst (Ps 68, 9 זֶה סִינַי). Siehe auch Orientalische Lit.-Zeitung 1911, 203 f.

14. Nahum.

423. Das Buch Nahum (נַחוּם, *Ναούμ*, Nahum) enthält in begeisterter Darstellung eine Weissagung von dem sicher bevorstehenden Falle Ninives und dem Untergang Assyriens.

Der Inhalt des drei Kapitel umfassenden Buches ist schon durch den Titel מַשָּׂא, onus, Verhängnis, als unheilverkündend dargestellt. Außerdem ist die Schrift bezeichnet als סֵפֶר חָזוֹן, liber visionis, um die Beschaffenheit des Inhalts anzudeuten; der Name paßt besonders auch deswegen, weil selten eine Weissagung von solcher Anschaulichkeit gegeben worden ist (1, 1). Der Herr, heißt es, ist unendlich gerecht und furchtbar in seiner Macht, wenn er auch langmütig erscheint (1, 2—7). Um die Seinigen zu schützen, wird er der dräuenden Weltmacht ein Ende bereiten (V. 8—11). Der Frevel, den diese gegen Gott und gegen sein Volk begangen, soll durch Wiederherstellung Judas und durch Vernichtung des götzendienerischen Bedrängers gesühnt werden (V. 12—15). Schon kommen die Freudenboten, welche Juda die Erlösung verkündigen: nach Gottes Willen zieht zur Strafe ein Heer von Gewaltigen heran, das an Ninive so handelt, wie dieses an den Israeliten getan. Die prächtige Stadt geht in Feuer auf, ihre Bewohner werden weggeführt, das Löwennest wird zerstört (Kap. 2). Je größer einst Ninives Herrlichkeit war, um so tiefer ist nun sein Sturz (3, 1—7); gleich dem ägyptischen Theben muß jetzt Assyrien fallen und die Strafe für seine Grausamkeit erleiden (V. 8—19).

Die im ersten Kapitel noch ganz allgemein gehaltene Drohung erhält 2, 8, wo Ninive, und 3, 18, wo Assur genannt ist, ihre spezielle Bedeutung, obwohl die einzelnen Angaben so bestimmt sind, daß nur die assyrische Weltmacht verstanden sein kann. Es ist klar, daß diese Weissagung um Judas willen gegeben

worden ist, und daß sie daher in der Geschichte der Offenbarung mit Recht ihren Platz gefunden hat.

Ihrer stilistischen Beschaffenheit nach ist die Weissagung Nahums ein dichterisches Meisterwerk. Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audaces spiritus Nahumi (Lowth, De sacra poesi Hebraeorum 281 bzw. 434).

424. Die Weissagung des Buches ist von einem Propheten verfaßt, der unter Manasses lebte und von der Verheerung Judas durch Asurbanipal Augenzeuge gewesen war.

Der Urheber der Weissagung, der nach allgemeiner Regel auch als der Verfasser des Buches zu betrachten ist, nennt sich selbst נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי, Nahum den Elkoschiten (Ναοὺμ ὁ Ἐλκεσαῖος). Da das Schriftstück eine so genaue Kenntnis assyrischen Lebens an den Tag legt, und da in der Nähe des heutigen Mosul ein Dorf Alkusch mit einem modernen Kenotaph von Nahum bekannt geworden ist, so haben einige Gelehrte geglaubt, der Prophet sei in Assyrien selbst geboren. Diese Ansicht datiert erst seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts. Hieronymus sagt, Elkosch sei noch zu seiner Zeit als ein kleines Dorf in Galiläa bekannt gewesen: Quidam putant Elcesaeum patrem esse Naum, et secundum hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse: cum Elcesi usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia; sed tamen notus Iudaeis et mihi quoque a circumducente monstratus (Comm. in lib. Naum, Prol.: *M.* 25, 1232). Für die Herkunft des Propheten aus Galiläa sprechen auch einzelne dialektische Ausdrücke, wie פְּלָלַת, גְּבוּרֵיהוּ 2, 4, (?) מְלֵאָכֶיהָ 2, 14, דָּהַר 3, 2, נָפְשׁוּ statt נָפְצוּ 3, 18. Da aber seine Sprache sonst klassische Reinheit besitzt und sich ersichtlich an die Redeweise Isaias' anlehnt, so darf wohl angenommen werden, daß Nahum sich im Reiche Juda aufhielt und dort auch seine Weissagung verkündete, zumal da sie nach 2, 1 ausdrücklich an Juda gerichtet ist. Andere Vermutungen über die Heimat des Propheten können übergangen werden; s. z. B. Knabenbauer, Comm. in proph. min. I 2f; ZAW 1897, 349.

Auf das Zeitalter des Propheten läßt sich ziemlich sicher aus inneren und äußeren Gründen schließen. Er lebte, wie seine Weissagung dartut, vor der Zerstörung Ninives und kannte Assyrien noch in seinem höchsten Glanze. Das Reich Israel war damals schon zerstört (2, 2), das Reich Juda durch Assyrien gedemütigt (1, 12 15). Ferner hatte Nahum den Fall der ägyptischen Wunderstadt No-Ammon oder Theben erlebt, und die dort verübten Greuel waren ihm in frischem Andenken (3, 8—10). Die Eroberung und Zerstörung Thebens geschah durch den assyrischen Großkönig Asurbanipal um das Jahr 662. Erging die Weissagung, wie wahrscheinlich, bald nach diesem Ereignis, so ist sie in die Regierungszeit des Königs Manasses zu verlegen. Vermutlich war sie dann durch den Kriegszug veranlaßt, der 2 Par 33, 11 erwähnt ist und die Wegführung Manasses' nach Babel zur Folge hatte. Für diese Zeit läßt sich recht gut die Abhängigkeit begreifen, die zwischen Isaias und Nahum besteht; vgl. Is 33, 9 mit Nah 1, 4; Is 52, 7 mit Nah 1, 15 (hebr. 2, 1); Is 47, 3 9 mit Nah 3, 5; Is 13, 16 mit Nah 3, 10; Is 19, 16 mit Nah 3, 13. Offenbar hat der Verfasser von allem, was er so anschaulich schildert, persönlich Kenntnis genommen. Dieser Kombination entspricht auch die Stellung, welche die Sammler des Kanons dem Buche angewiesen haben; es hat seinen Platz richtig nach Michäas, der unter Ezechias wirkte. Die rabbinische Tradition verlegt

Nahums Wirksamkeit ebenfalls in die Zeit Manasses'. Demnach ist es nicht notwendig, die Angaben 1, 12; 2, 1 13 (14) auf Sennacheribs Belagerung zu beziehen; sie werden nach so langer Zeitentfernung allgemein von dem Übermute der Assyrer verstanden werden müssen und geben jedenfalls keinen Anlaß, die Weissagung mit dem hl. Hieronymus und Calmet in Ezechias' Zeit oder mit Josephus unter Joathan zu verlegen. Ebenso verfehlt ist es, die Abfassung des Buches der exilischen oder gar der machabäischen Zeit zuzuweisen. — Seder Olam Rabba, ed. Meyer 55 105 (über die rabbinische Tradition). Hier., Comm. in Naum proph., Prol. (*M.* 25, 1231). Calmet, Dictionarium Biblicum s. v. Ios., Ant. 9, 11, 3.

425. Das kanonische Ansehen, welches das Buch Nahum allzeit besessen hat, ist durch seine innere Wahrhaftigkeit gerechtfertigt.

Nahum fehlt in keinem Kanon, weder der Juden noch der Christen. Ob Röm 10, 15 der Apostel Is 52, 7 oder Nah 1, 15 zitiert, ist schwer auszumachen. Jedenfalls ist der kanonische Gebrauch des Buches durch die bestehende allgemeine Übereinstimmung hinreichend begründet. Die innere Zuverlässigkeit, die dabei vorausgesetzt wird, ist durch den Fortschritt der Wissenschaft in helles Licht gesetzt worden. Nicht bloß ist, wie bereits gesagt, die oft bezweifelte Angabe von der Eroberung Thebens durch die Assyrer zur vollen geschichtlichen Gewißheit erhoben worden, sondern es ist jetzt auch möglich, eine Menge Einzelheiten des Textes aus den assyrischen Denkmälern als zutreffend nachzuweisen, z. B. מִנְזָר und טִפְסַר 3, 17 (KAT 651). Der Text des Buches hat wegen dessen hoher Poesie eine rege Diskussion herbeigeführt. Kap. 1 soll zusammen mit V. 1 und 3 des zweiten Kapitels nach einigen ein alphabetisches Lied sein, dessen mühsame Rekonstruktion in mehrfacher Weise versucht worden ist. Die Septuaginta leistet für die Verbesserung des hebräischen Textes gute Dienste. — Mehr über die Texte gibt Happel, Das Buch des Propheten Nahum, Würzburg 1902, 28 ff.

15. Habakuk.

426. Das Buch Habakuk enthält in der Form einer Wechselrede zwischen dem Verfasser und Gott eine Weissagung über die Machtentfaltung und den Untergang der Chaldäer als eine der geschichtlichen Tatsachen, durch die Gottes Absichten zur Erlösung der Menschheit verwirklicht werden sollen.

Das Buch führt den Titel „Last", „Verhängnis" (מַשָּׂא, onus), wie es bei Weissagungen über nichtjüdische Völker gewöhnlich ist (1, 1). Der Verfasser klagt über Zustände, die wegen Ungerechtigkeit und Rechtlosigkeit unhaltbar geworden, ohne daß Gott Anstalten zu einer Änderung treffe (V. 2—4). Darauf antwortet der Herr: schneller, als man ahne, werde die Strafe dafür durch die Chaldäer herbeigeführt werden, die keine Macht auf Erden anerkennen (V. 5—11). Tief erschrocken über diese Offenbarung, begreift der Prophet zwar, daß der Ratschluß Gottes zum Heile führen werde, kann sich aber bei dem Gedanken an die von den Chaldäern zu befürchtenden Greuel in den göttlichen Plan nicht finden (V. 12—17). Darum sammelt er sich zu einsamer Betrachtung, um von Gott selbst Aufschluß und Beruhigung zu erwarten (2, 1). Als Antwort wird ihm zuerst die Gewißheit, daß das alles verschlingende Chaldäerreich andern Völkern zur Beute anheimfallen werde, während der Gerechte durch den

Glauben sein Heil erlange (V. 2—8). Über die Chaldäer und ihre Hauptstadt ergeht ein vierfaches Wehe, worin Gottes unwandelbare Gerechtigkeit unter allgemeiner Anwendung dargelegt wird. „Der Zerstörer baut aus dem Raube der Welt sein eigenes Verderben. Über dem Einsturz aller irdischen Macht schlägt der Ruhm Jahves wie ein Meer zusammen. Die Götzen der Weltlichkeit stürzen, und Jahve allein bleibt auf dem Thron, still vor ihm alle Welt" (V. 9—20). Den Eindruck, den diese Aufklärung auf ihn macht, gibt der Verfasser in einem wunderbar erhabenen Gebetsliede wieder (3, 1). Zitternd bittet er, Gott wolle während der notwendig gewordenen Unglückszeit seinen Schutz nicht ganz seinem Volke entziehen und sich ihm ebenso wie in der Vorzeit gnädig erweisen (V. 2). Dabei wendet sich sein Gedanke auf die früheren Großtaten Gottes zum Heile Israels, die in schwungvoller Auffassung dargestellt werden (V. 3—15). Und diese nämliche Allmacht Gottes soll sich jetzt gegen sein Volk richten? (V. 16 17.) Dennoch muß jede andere Erwägung zurücktreten vor dem Gedanken, daß der allmächtige Gott nur Heil und Rettung herbeiführen will. In diesem Glauben erhebt sich der Verfasser über jede kurzsichtige Befürchtung und jubelt der von Gott gewollten Erneuerung entgegen (V. 18 19).

Der Fortschritt der Gedanken in der gegenwärtigen Reihenfolge der Verse ist logisch, und die einzelnen Teile treten in allen drei Kapiteln klar genug hervor. Auch in 1, 12—17 ist von den Chaldäern die Rede; der Prophet gibt seiner Bestürzung Ausdruck über die ihm zu teil gewordene Offenbarung. Von der Bestrafung der Chaldäer wird erst im zweiten Kapitel gehandelt. Chaldäer (הכשדים) sind die Babylonier, d. h. der in Babylonien vorherrschende Volksteil, dem die Machthaber des neubabylonischen Reiches angehörten. Daß aber unter der in Aussicht stehenden Wiederherstellung nicht bloß die Befreiung der Juden durch Cyrus, den Überwinder der Chaldäer, sondern auch die schließliche Beseligung des Menschengeschlechtes zu denken ist, geht aus der Fassung hervor, welche die gesamte Darstellung inzwischen angenommen hat. Denn nachdem die Chaldäer einmal genannt sind, sieht der Verfasser sie auf dem erhabenen Standpunkt seiner Beschauung samt dem über sie ergehenden Gericht nicht mehr in geschichtlicher Individualität, sondern als Repräsentanten des allgemeinen Kampfes, der auf Erden zwischen der Welt und Gott geführt wird. Daher ist auch bei Betrachtung der früheren Gottesleitung (3, 3—15) das Einmalige als Ausdruck stets wiederkehrender Machtentfaltung aufgefaßt, so daß in diesem Gemälde das Gericht Gottes über alle Völker der Welt und alle aufs Irdische gerichteten Bestrebungen erkannt werden muß. Nach alldem kann am Schluß auch nur von einer allgemeinen Rettung die Rede sein. Wenn die Väter der Kirche diesen Gedanken noch weiter ausdeuten und das Lied im dritten Kapitel vollständig von der Herbeiführung der Erlösung verstanden wissen wollen, so verlassen sie damit nicht den dogmatischen, wohl aber den exegetischen Standpunkt. Vgl. Cypr., Contra Iud. 2, 21 (*M.* 4, 715); Aug., De civ. Dei 18, 32 (*M.* 41, 588); Eus., Dem. ev. 6, 16 (*M.* 22, 441).

Wenn auch das Gebetslied sowohl dem Inhalte nach als wegen seiner streng rhythmischen Form selbständig erscheint, so steht es doch mit dem Vorhergehenden im engsten Zusammenhang, und es bilden sämtliche drei Kapitel des Buches eine einheitliche, unzertrennbare Weissagung. Hieronymus hat, seiner Übersetzungsweise entsprechend, dem Vers 3, 18 eine direkt messianische Fassung gegeben: Ego autem in Domino gaudebo, et exsultabo in Deo Iesu meo, wofür ihm, wie aus seinem Kommentar ersichtlich ist, die Septuaginta Vor-

bild war: ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.

427. Verfasser des Buches Habakuk ist ein Prophet, der in der letzten Zeit des Königs Manasses lebte.

Der Schriftsteller, von dem das herrliche Buch herrührt, nennt sich selbst „den Propheten Habakuk", חֲבַקּוּק הַנָּבִיא. Ob dieser Name ein eigentlicher oder ein symbolischer ist, kann nicht ermittelt werden. Die Septuaginta setzt für ihn infolge einer Verwechslung mit dem Dn 14, 32 genannten Propheten den Namen Ἀμβακούμ. Daß darin nicht eine aus lautlicher Notwendigkeit erfolgte Umbildung vorliegt, könnte der Name Σαδδούκ Ez 40, 46 zeigen. Indes darf die Transskription der Septuaginta als eine erleichterte Aussprache des hebräischen Wortes angesehen werden. Die appellativische Bedeutung gibt Hieronymus an: . . . interpretatur amplexus, sive ut significantius vertamur in Graecum περίλεψις, id est amplexatio (Comm. in Abacuc proph., Prol.: *M.* 25, 1273). Nach 2, 2 ist die Weissagung von dem Propheten Habakuk selbst niedergeschrieben.

Da über die Persönlichkeit Habakuks anderweitig nichts bekannt ist, so ist es nicht leicht, die Zeit zu bestimmen, in der die Weissagung gegeben wurde; sie kann nur annähernd aus einzelnen Umständen erschlossen werden. Zunächst versetzt der Inhalt selbst die Weissagung in die vorexilische Zeit, und zwar vor die Schlacht bei Charcamis, die durch die Niederlage des Pharao Nechao den Babyloniern erst Palästina öffnete (Jer 46, 2). Die Abfassung fällt demnach früher als das vierte Jahr Joakims. Sodann deutet die Stellung des Buches im Kanon darauf hin, daß Habakuk nach Ezechias lebte (Mich 1, 1) und etwa gleichzeitig mit Nahum wirkte. Innerhalb dieses Zeitraumes hat man den Zeitpunkt der Aufzeichnung wohl danach zu bestimmen gesucht, daß 1, 5 das Strafgericht als in den Tagen der Zuhörer oder Leser bevorstehend verkündigt wird. Indes ist dieser Ausdruck ziemlich unbestimmt und läßt, den Charakter der Prophetie festgehalten, gewiß so viel Spielraum, daß die Weissagung noch bis in Manasses' Zeit hinaufgerückt werden darf. Etwas näher ans Ziel führt der Umstand, daß zur Zeit des Propheten ein Angriff der „Chaldäer" noch als etwas Unglaubliches erscheinen mußte (1, 5). Dies war zu Josias' Zeit schon nicht mehr der Fall, da diesem von Jeremias der Einfall der Chaldäer prophezeit wurde (Jer 5, 15 ff). Zu Habakuks Zeit also stand Babylon noch unter der Herrschaft Assyriens, und von der Rolle, die es dereinst spielen sollte, hatte man noch keine Ahnung. Der Grund zur chaldäischen Weltmonarchie ward aber schon 625 gelegt, als der Tartan Nabopolassar, den der König Asuredililani, der Sohn Asurbanipals, zur Vertreibung der Scythen nach Babylonien geschickt hatte, sich dort als Selbstherrscher aufwarf. Sonach würde Habakuks Buch etwa bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. hinaufzudatieren sein und wäre dann entweder unter Amon oder gegen Ende von Manasses' Regierung entstanden. Wie sehr diese Annahme zu den bereits angeführten Tatsachen paßt, leuchtet unschwer ein. In der angegebenen Zeit war der Götzendienst aus Juda verbannt; die von den Propheten so oft getadelten inneren Schäden des Staates jedoch konnten noch nicht geheilt sein. Daher klagt Habakuk wohl über Rechtlosigkeit, aber nicht über Zeichendeuterei und Wahrsagerei. In der Tat sagt auch die jüdische Tradition, daß Habakuk in den letzten Jahren Manasses' geweissagt habe (Seder Olam Rabba 20, ed. Meyer 55. Fürst, Der Kanon des A. T. 36). Er wird daher vermutlich einer von den Propheten gewesen

sein, die nach 4 Kg 21, 10; 2 Par 33, 18 in jener Zeit den Untergang Judas und Jerusalems verkündigten. So erklärt sich, daß Jeremias 4, 13; 5, 6; 6, 15 23; 51, 37 auf Hab 1, 6 7 8; 2, 13, Zacharias 2, 13 und Sophonias 1, 7 auf Hab 2, 20 zurückweisen.

428. Die kanonische Geltung des Buches Habakuk ist in der Kirche nie in Zweifel gezogen worden.

Abgesehen von den gewöhnlichen Zeugen der Tradition wird Hab 1, 5 vom hl. Paulus Apg 13, 40 41 und Hab 2, 4 an den Stellen Röm 1, 17; Gal 3, 11; Hebr 10, 38 unzweifelhaft als inspiriert und kanonisch angeführt. Als Wirkung des übernatürlichen Ursprungs muß der wunderbare Schwung der Gedanken und die herrliche Form des Ausdrucks gelten, wodurch das Buch Habakuk eine der ersten Stellen in der hebräischen Literatur einnimmt.

In sprachlicher Hinsicht bietet das Buch ziemliche Schwierigkeiten. Die Textesüberlieferung ist mangelhaft; zur Emendation muß öfters die Septuaginta herangezogen werden. — Happel, Das Buch des Propheten Habakuk, Würzburg 1900.

16. Sophonias.

429. Inhalt des Buches Sophonias sind Strafandrohungen über Juda und Jerusalem und die damit in Verbindung stehenden Völker sowie die tröstende Verheißung einer durch Gericht und Buße herbeigeführten besseren, d. h. der messianischen Zeit.

Der Prophet beginnt in feuriger Rede unmittelbar mit der Ankündigung, daß eine ebenso ernste Strafe wie zur Zeit der Sündflut über die Erde, insbesondere über Juda und Jerusalem, ergehen soll (1, 1—6). Die Zeit dieses Gottesgerichtes ist nicht mehr fern, und die gleichgültigen Vornehmen zu Jerusalem werden ihm zuerst zum Opfer fallen (V. 7—13). Zu ihrer Sorglosigkeit wird der Jammer des Gerichtstages einen furchtbaren Gegensatz bilden (V. 14 bis 18). Darum ist es Zeit, sich zu prüfen; noch bleibt ja die Möglichkeit einer Rettung (2, 1—3). Gottes Zorn wird nämlich auch alle Feinde und Unterdrücker Judas treffen, die Philister bis nach Kreta hin, Moab, Ammon, die Äthiopier und die Assyrer mit dem stolzen Ninive (V. 4—15). Leider aber sieht der Prophet voraus, daß solche warnende Beispiele keinen Eindruck auf die Bewohner von Jerusalem machen werden (3, 1—7); deshalb muß auch über sie die allgemeine Strafe kommen (V. 8). Doch soll die Strafe heilend und umgestaltend wirken; bis zu den Enden der Erde werden die Völker dadurch zur Erkenntnis Gottes geführt (V. 9 10). Dann bricht auch für Jerusalem ein neuer Tag an; in seiner Mitte lebt nur noch eine Gemeinde von Demütigen und Einfältigen, die sich ungestörten inneren und äußeren Friedens erfreut (V. 11—19). Als Unterpfand dieser vollkommenen Zeit wird die einstweilige Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft dienen (V. 20).

Erfüllt ward der erste Teil dieser Weissagung durch Nabuchodonosor, als er Jerusalem zerstörte und alle um Juda herumliegenden Länder verheerte. Der zweite Teil geht fortwährend in Erfüllung, seitdem das wiederhergestellte Jerusalem seine Bedeutung an die christliche Kirche hat abtreten müssen.

Offenbar entspricht der Inhalt dieses prophetischen Buches den Andeutungen, welche 4 Kg 23, 26 27 gegeben sind, und vielleicht ist das dort erwähnte Gotteswort kein anderes als das in Sophonias' Buch niedergelegte. Wenigstens er-

scheint dies nicht unwahrscheinlich, wenn man die Übereinstimmung des Buches mit den Verhältnissen der damaligen Zeit erwägt.

430. Das Buch Sophonias gibt über seinen Verfasser selbst die Auskunft, daß er in vierter Linie von Ezechias abstammte und zur Zeit des Königs Josias von Juda wirkte.

Sophonias (Σοφονίας) ist die von der Septuaginta eingeführte Schreibung der hebräischen Form צְפַנְיָה. Er heißt Sohn Chusis, des Sohnes Godolias', des Sohnes Amarias', des Sohnes Ezechias'. Da hier bei Ezechias der Zusatz „des Königs" fehlt, der sonst nicht leicht ausgelassen und noch in demselben Vers bei dem Namen „Amons" hinzugesetzt ist, so bleibt es zweifelhaft, ob der König Ezechias gemeint ist. Der Zeit nach wäre diese Annahme richtig; und wenn von Ezechias auch kein anderer Sohn als Manasses erwähnt wird, so kann er doch außer dem Thronfolger noch andere Söhne gehabt haben. Immerhin wird Sophonias aus vornehmer Familie gewesen sein, weil sein Gesichtskreis sich besonders über die höheren Stände der damaligen Gesellschaft erstreckte.

Die Zeit seines Auftretens ist durch den Ausdruck „in den Tagen Josias', des Sohnes Amons, des Königs von Jerusalem" nur unvollkommen bezeichnet, insofern die Regierung dieses Königs 31 Jahre dauerte und hinsichtlich der religiösen und sozialen Zustände ganz verschiedene Perioden umfaßte. Aus 4 Kg 22, 1 ff und 2 Par 34, 1 ff ist bekannt, daß er innerhalb der Zeit von seinem 12. bis zum 18. Regierungsjahr eine durchgreifende Reform des religiösen Lebens vornahm und jede Spur des Götzendienstes, der sich mit der Verehrung des wahren Gottes vermengt hatte, vertilgen ließ. Wenn nun Sophonias götzendienerische Übungen noch als bestehend kennt (1, 3—5 9 11; 3, 4), so folgt daraus, daß er vor dem 18. Jahre Josias' gepredigt hat. Zu dieser Zeit war Ninive noch nicht zerstört (2, 13). Es ist auch anzunehmen, daß er die Bemühungen seines frommen Königs durch seine prophetische Wirksamkeit unterstützte und den Inhalt seiner Reden später schriftlich zusammenfaßte; denn das unter seinem Namen in drei Kapiteln überlieferte Schriftstück ist ein einheitliches und abgerundetes Ganze. Charakteristisch sind daran die deutlichen Anführungen aus dem Deuteronomium (vgl. 1, 13 mit Dt 28, 39; 2, 7 mit Dt 30, 3; 3, 5 mit Dt 32, 4; 3, 17 mit Dt 28, 63). Diese darf man wohl mit der 4 Kg 22, 8 und 2 Par 34, 14 erzählten Auffindung eines Gesetzesexemplars in Verbindung bringen. Freilich kann es jedoch nicht als unmöglich erscheinen, daß Sophonias erst nach der religiösen Reform des Josias wirkte und schrieb; denn es werden nicht alle aus dem Volke den Anweisungen des Königs gefolgt sein, wie sich denn auch unter seinen Nachfolgern ein starker religiöser Zerfall bemerkbar machte.

431. Die Authentie des Buches Sophonias ist besonders aus inneren Gründen einleuchtend, so daß auch an seinem kanonischen Charakter nie gezweifelt worden ist.

Der Verfasser des Buches spricht von den Zuständen in Jerusalem zu Josias' Zeit, wie es nur ein Augenzeuge kann, insofern nämlich die unerklärten Anspielungen allgemein verständlich gewesen sein müssen. Zu diesen gehören die Ausdrücke: „Anstöße samt Frevlern" 1, 3, „Überrest des Baal" V. 4, „die auf den Dächern zum Sternenheere Betenden" V. 5, „alle, welche über die Schwelle springen" V. 9, „Geheul vom Fischtor und Jammer von der Unterstadt" V. 10, „die Bewohner des Machtesch" (habitatores Pilae, κατοικοῦντες τὴν κατακεκομ-

μένην) V. 11 usw. Die Drohung gegen Moab und Ammon 2, 9, die den wahren Sachverhalt bezüglich der zerstörten Pentapolis darlegt, ist auf Autopsie gegründet. Die Erwähnung der Äthiopier neben den Assyrern begreift sich daraus, daß die 25. äthiopische Dynastie in Ägypten mehrfach mit den Assyrern in Krieg verwickelt war, und daß die feindselige Gesinnung der Könige der 26. Dynastie (Psammetich, Nechao) gegen die Assyrer bestehen blieb.

Die augenscheinliche Erfüllung sämtlicher Weissagungen geschichtlichen Inhalts, namentlich auch die Vorhersagung von der Zerstörung des in höchster Blüte prangenden Ninive, hat bewirkt, daß der prophetische Charakter des Buches wie seines Verfassers von Juden und Christen stets anerkannt, und daß außer den gewöhnlichen grundsätzlichen Einwendungen nie ein Zweifel über den inspirierten Ursprung des Buches vorgebracht worden ist.

Der Text des Buches ist verschiedentlich mit Glossen durchsetzt. Die Septuaginta folgt öfters einer besseren Lesart als der masoretische Text. Mehr darüber s. bei Lippl, Das Buch des Propheten Sophonias, Freiburg 1910, 42 ff.

17. Aggäus.

432. Das Buch Aggäus enthält einen Bericht über die Esdr 5, 1 erwähnte Wirksamkeit des betreffenden Propheten zur Förderung des neuen Tempelbaues.

Nachdem die historische Veranlassung zu dieser prophetischen Wirksamkeit angegeben ist (1, 1—3), wird eine erste Mahnung des Propheten angeführt, worin der die Juden heimsuchende Mißwachs als Strafe für die Vernachlässigung des Tempelbaues bezeichnet ist (V. 4—11). Dies hat die gewünschte Folge: der Tempelbau wird unternommen (V. 12—14). Infolge der Trauer, die bei der Grundlegung des neuen Tempels dessen bescheidene Gestalt unter den älteren Juden hervorrief (Esdr 3, 12), erhält Aggäus den Auftrag, die Gemeinde damit zu trösten, daß der zweite Tempel vermöge seiner Bestimmung größer sein werde als der erste, denn er solle der Mittelpunkt einer neuen universellen Heilsanstalt werden (2, 1—10). Da aber der Eifer der Juden bald ermattete und das Haus Gottes unausgebaut blieb, ward dem Propheten der neue Auftrag, die Säumigen zu vermahnen. Anknüpfend an die levitische Ausdeutung der Reinheitsgesetze (V. 11—14), zeigt er daher dem Volke, daß es samt seinen Opfern unrein ist, solang es den Tempel nicht gebaut hat; und abermals weist er darauf hin, daß die Juden keinen Segen hatten, solang sie den Tempel wüst ließen, daß aber von dem Tage seiner Gründung an ihre Unternehmungen von Fruchtbarkeit und Erfolg gekrönt waren (V. 15—20). Eine vierte Weissagung ist an Zorobabel gerichtet. Gott wird eine große Umwälzung auf Erden herbeiführen; dann soll Zorobabel vor Gott Gnade finden und ihm als Siegelring dienen, durch den alle Auserwählten Gottes als solche bezeichnet werden sollen (V. 21—24). Es ist von jeher als selbstverständlich angesehen worden, daß diese Weissagung in ihrem universalen Charakter nicht auf die Person Zorobabels, sondern auf seinen Stamm und speziell auf den Messias als seinen Nachkommen zu beziehen ist.

Die Stelle 2, 7 (וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם) ist messianisch, mag sie nun nach der Septuaginta (καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν) und der Peschittho (ואזיע לכלהון עממא ונייתון רגתא דכלהין עממא) so verstanden werden, daß „alles kostbare Besitztum der Heiden in den Tempel zusammenströmen soll", oder mag der allgemein gehaltene Ausblick in die Zukunft als direkter Hinweis

auf Christus gefaßt werden, wie der hl. Hieronymus übersetzt: Et veniet desideratus cunctis gentibus.

433. Die Authentie und der kanonische Charakter des Buches Aggäus unterliegen keinerlei Bedenken.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß der in dem Buche genannte Aggäus der nämliche ist wie der Esdr 5, 1; 6, 14 erwähnte Prophet. Nicht bloß die Gleichheit des Namens zeugt dafür, sondern auch der Inhalt des Buches entspricht ganz den Mitteilungen bei Esdras; ebenso stimmen die Zeitangaben in dem prophetischen Buche mit der in Esdr 4, 24 überein. Dazu kommt, daß die hebräische Sprachform bei Aggäus den Einfluß der aramäischen Volkssprache nicht verleugnet. Eine gegenteilige Auffassung ist darum nie vorgebracht worden.

Wer Aggäus war, darüber fehlen alle Nachrichten. Die hier und da vorkommenden Angaben, er sei mit Jesus und Zorobabel zurückgekehrt, er habe noch den ersten Tempel gesehen u. dgl., sind unhaltbare Vermutungen. In der ältesten christlichen Zeit ward aus dem Ausdruck 1, 13 מַלְאַךְ יהוה, nuntius Domini, gefolgert, unter dem Namen Aggäus sei ein Engel erschienen — eine Meinung, die noch der hl. Hieronymus zu berücksichtigen für nötig fand (Comm. in Hagg. 1, 13: *M.* 25, 1399; vgl. Cyrill. Alex., Comm. zu derselben Stelle: *M.* 71, 1040). Über den Zeitpunkt von Aggäus' Auftreten vgl. § 247 f.

Der kanonische Charakter des Buches ist durch dessen Aufnahme in die Septuaginta, durch die einstimmige Tradition der Juden, durch das Zitat Hebr 12, 26, durch den steten Glauben der Kirche so wohl verbürgt, daß auch hierüber nie ein Zweifel laut geworden ist.

Der Text des Buches Aggäus ist verhältnismäßig gut überliefert. Am Schluß von 2, 9 (Vulg. 10) und 2, 14 (Vulg. 15) hat die Septuaginta je einen Zusatz. Mit beiden beschäftigt sich der hl. Hieronymus in seinem Kommentar. 2, 9 . . . καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον. Dazu bemerkt Hieronymus: quasi superfluum et vix cohaerens, quippe quod nec apud Hebraeos nec apud alium quemquam interpretem fertur, omisimus. 2, 14 . . . ἕνεκεν τῶν λημμάτων αὐτῶν τῶν ὀρθρινῶν, ὁδυνηθήσονται ἀπὸ πρωσώπου πόνων αὐτῶν· καὶ ἐμισεῖτε ἐν πύλαις ἐλέγχοντας. Hieronymus: nec in Hebraeo, nec apud alios interpretes invenitur. 1, 15 (Vulg. 2, 1) ist kein abgerissener Vers, sondern eine Zeitbestimmung, die sich auf das unmittelbar Vorhergehende bezieht.

18. Zacharias.

434. Das Buch Zacharias besteht aus zwei gesonderten Teilen, von denen der eine Mahnungen und Belehrungen für die Judengemeinde zur Zeit des zweiten Tempels, der andere Aufschlüsse über die Entwicklung der christlichen Kirche gibt.

In dieser Zweiteilung hat das Buch große Ähnlichkeit mit dem Buche Isaias. Der erste Teil (Kap. 1—6) enthält wie bei Isaias eine Reihe einzelner Gesichte, der zweite (Kap. 9—14) zusammenhängende Schilderungen, und wie dort sind auch hier die beiden Hälften durch eine geschichtliche Mitteilung (Kap. 7 8) verbunden. Diese weist in ihren Schlußworten (8, 20—23) noch deutlicher, als es bei Isaias der Fall ist, auf den Inhalt des zweiten Teiles hinüber. Im einzelnen zerfällt der erste Teil nach einer mahnenden Ein-

leitung (1, 2—6) in neun verschiedene Abschnitte, von denen acht über ebensoviele bildliche Visionen samt deren Bedeutungen, der letzte über einen symbolischen Auftrag Gottes berichten. Die Visionen werden nach der 1, 8 angegebenen Zeit, in der sie geschaut wurden, jetzt gewöhnlich als Nachtgesichte bezeichnet. Zuerst erscheint dem Propheten eine Anzahl von Reitern auf Rossen verschiedener Farbe, angeführt von einem Manne auf rotem Rosse, der zwischen Myrten hält; es sind die Vorboten der Welterschütterung, die nach der Weissagung Agg 2, 6 21 Jerusalems und Judas Sicherung bedingt (1, 7—17). Im zweiten Gesicht sieht der Prophet vier Hörner, die von vier Schmieden zertrümmert werden sollen; es bedeutet die Besiegung aller Feinde, die sich dem neuen Reiche Gottes entgegenstellen (2, 1—4 [Vulg. 1, 18—21]). Das dritte Gesicht, in dem ein Engel mit der Meßschnur einen unabsehbaren Raum für Jerusalem ausmißt, ist ein Bild von der Bestimmung der neuen Gründung, Platz für sämtliche Heiden und Juden zu bieten (2, 5—17 [Vulg. Kap. 2]). In der vierten Vision erscheint der Hohepriester Jesus als Vermittler der Gnade, die der neuen Judengemeinde zugedacht ist, nicht ohne deutlichen Hinweis darauf, daß er nur das Vorbild eines vollkommeneren Vermittlers ist (Kap. 3). Ähnlicherweise zeigt das fünfte Gesicht ein Lichtgestell mit sieben wohlgefüllten Lampen zwischen zwei Ölbäumen, um Zorobabels sowie zweier Ungenannten Verdienste bei dem neuen Gotteswerk zu veranschaulichen (Kap. 4). Das sechste und das siebte Gesicht drücken unter den Bildern einer Schriftrolle und eines Ephas den Willen Gottes aus, die neugestiftete Gemeinde von allen Sünden, die in ihrer Mitte begangen werden, zu läutern (Kap. 5). In der achten Vision endlich wird durch vier zwischen ehernen Bergen stehende Wagen mit verschiedenfarbigen Rossen der Anbruch des Gottesgerichtes zur Läuterung der Welt versinnbildet (6, 1—8). Den ganzen ersten Teil beschließt dann der Auftrag Gottes, den Hohenpriester Jesus durch feierliche Krönung als Vorbild und Vorläufer des künftigen Erlösers darzustellen (V. 9—15).

Diese Belehrungen, die sich auf die nächste Zukunft erstrecken, werden durch einen in Kap. 7 und 8 erzählten Vorgang näher erläutert. Eine Gesandtschaft der in Babylon zurückgebliebenen Juden will von der priesterlichen Behörde zu Jerusalem Aufschluß, ob die zum Andenken an die Zerstörung des Tempels eingeführten Fasttage noch ferner gehalten werden sollen. Die Antwort ergeht nach Gottes Auftrag durch den Verfasser des Buches: viel wichtiger als das Fasten sei die Enthaltung von allem Bösen und die Umwandlung der Herzen; dies sei der Charakter des neuen, allumfassenden Reiches, wozu Gott mit der Wiedererbauung Jerusalems den Grund gelegt habe, eines Reiches, dessen Herrlichkeit die fraglichen Fasten nicht mehr gestatte.

Damit ist die Gewißheit einer Zukunft, welche Vollkommenes an die Stelle von Vorläufigem und Unvollkommenem setzen soll, klar ausgesprochen, und es schließen sich nun im zweiten Teil an diesen Gedanken die Schilderungen der Zustände, welche diese Zukunft in ihrem Schoße birgt. Zwei zusammenhängende Abhandlungen oder Reden beschreiben diese Zustände in ihrem Werden und in ihrer Vollendung. Die erste (Kap. 9—11) kündigt sich als eine inhaltschwere Verheißung über das unter Syrien und Philisthäa symbolisierte heidnische Weltreich an. Alle heidnischen Mächte sollen ausgetilgt und dem Reiche Gottes unterworfen werden; über dieses aber soll ein sanftmütiger und demütiger König herrschen, der auf einer Eselin in Jerusalem einzieht. Die gedrückte Stellung des Judentums verwandelt sich von da an zu lauter Herrlichkeit und Wohlfahrt (Kap. 9). Deswegen soll Israel sich

an den Herrn wenden und ihn bitten, diese Zustände herbeizuführen, statt daß es dem Aberglauben und der Wahrsagerei nachgeht; bessere Gewißheit als diese gibt nämlich der Glaube dafür, daß Gott sein Volk wieder sammeln und die heidnische Weltmacht vernichten wird (Kap. 10). Will aber Israel nicht auf die Stimme des Herrn hören, sondern ihn für ein Spottgeld (30 Silberlinge) verkaufen, so wird es samt dem, den es an seine Spitze stellt, der göttlichen Gerechtigkeit zum Opfer fallen (Kap. 11). Die zweite Rede (Kap. 12—14) ist inhaltschwer für Israel selbst. Für alle Völker wird Jerusalem der Eckstein sein, an dem ihre Geschicke, je nach ihrer Stellung zu ihm, sich scheiden (12, 1 bis 8). Juda selbst wird durch seine Reue und durch die von Gott zur Vergebung der Sünden eingerichtete Gnadenanstalt Gelegenheit zur Umwandlung erhalten (12, 9 bis 13, 6). Gott sendet ihm einen Hirten; allein der größere Teil verfolgt diesen mit dem Schwert und muß deshalb zu Grunde gehen. Nur ein kleiner Teil des Volkes besteht die Läuterung und wird dadurch zur auserwählten Gemeinde Gottes (V. 7—9). Für das an Gottes Gesandten begangene Unrecht wird dann durch die Heiden die Strafe vollzogen werden (14, 1—7). Indes soll dies nur zur Befestigung Jerusalems und seiner zentralen Stellung dienen. Von ihm geht der Quell des Lebens aus, und alle Völker können nur durch die Gottesstadt Segen und Gedeihen erlangen, während sie selbst von einer Stufe der Heiligkeit zur andern emporsteigt (V. 8—21).

Trotz dieses inneren Zusammenhangs besteht in der Form eine Verschiedenheit zwischen den beiden Teilen; der zweite trägt im Unterschied vom ersten nicht den Namen des Verfassers an der Spitze, hat keine Zeitangaben über die Verkündigung der Weissagungen, ist poetisch gestaltet und erinnert in seiner sprachlichen Reinheit an die beste Zeit der hebräischen Literatur. Dies ist ohne Not so ausgedeutet worden, als ob die beiden Stücke von verschiedenen Propheten herstammten.

435. Verfasser des ganzen Buches Zacharias ist der mit diesem Namen bezeichnete Prophet, der neben Aggäus besondern Anteil an der Erbauung des zweiten Tempels hatte.

Das Buch gibt im ersten Teil wiederholt (1, 1 7; 7, 1 8) einen Zacharias, Barachias' Sohn, Enkel Addos, als Verkündiger der in ihm enthaltenen Weissagungen an, und dem gewöhnlichen Sachverhalt entsprechend muß dieser auch als der Verfasser im schriftstellerischen Sinne betrachtet werden. Unter den verschiedenen Zacharias nun, die anderweitig aus dem Alten Testament bekannt sind, könnte mit dem genannten nach dem Vorgange des Talmuds (Maccoth 24 b) der Is 8, 2 erwähnte Sohn des Barachias (Βαραχίου, בֶּרֶכְיָהוּ) identifiziert werden, wenn nicht die Zeitangaben Zach 1, 1 7; 7, 1 einen mehrhundertjährigen Abstand zwischen dem Leben dieser beiden Personen anzunehmen nötigten. Dagegen wird Esdr 5, 1; 6, 14 von der prophetischen Tätigkeit eines Zacharias berichtet, die ganz derselben Zeit angehört wie die Weissagungen des Buches Zacharias (s. oben § 248). Es ist daher von selbst wahrscheinlich, daß dieser auch als Verfasser des Buches Zacharias zu gelten hat. Zwar heißt er bei Esdras ein Sohn Addos, während er hier anscheinend als dessen Enkel bezeichnet wird; allein abgesehen davon, daß die genealogischen Angaben im Alten Testament oft genug unvollständig sind, oder daß בֵּן auch sonst für „Enkel" vorkommt, hat die Angabe bei Esdras nur den Zweck, Zacharias' Herkunft auf das Neh 12, 4 genannte Stammeshaupt zurückzuleiten, so daß Barachias' Erwähnung unnötig war. In den Kreis der prophetischen Tätigkeit, welche diesem

Zacharias den Zeitverhältnissen nach beizulegen ist, paßt der Inhalt von Kap. 1 bis 8 durchaus. Die Zeugnisse der jüdischen Tradition, von der Septuaginta angefangen bis herab zu den letzten Nachrichten des Talmuds, erkennen insgesamt diese Identität an (s. Fürst, Der Kanon des A. T. 45), und von den Christen ist sie nie bezweifelt worden.

Alles dies gilt auch von dem zweiten Teil. Der Ausblick in die messianische Zukunft als Trost für die Bedrängnisse der Gegenwart mußte, wie die Weissagung Aggäus' zeigt, bei dem Wiederaufbau Jerusalems von der größten Bedeutung sein. Nach der handschriftlichen Überlieferung sämtlicher Texte bilden die beiden Teile nur ein Ganzes unter der Überschrift „Zacharias". Die jüdische Tradition hat nie einen Zweifel aufkommen lassen, als könnte der Verfasser des zweiten Teiles von dem des ersten verschieden sein (vgl. Fürst a. a. O.). Desgleichen hielten die christlichen Schriftsteller von der ältesten Zeit an den zweiten Teil ebenso wie den ersten für ein Werk von Zacharias, dem Sohne Barachias'.

436. Es ist daher unbegründet, wenn neuere Gelehrte den zweiten Teil des Buches nicht von Zacharias, sondern von einem andern Autor oder von mehreren Autoren entweder aus vorexilischer Zeit oder aus einer späteren Zeit als der des Propheten Zacharias herleiten.

Da Mt 27, 9 die Stelle Zach 11, 12 dem Propheten Jeremias zugeschrieben wird, ward schon im 17. Jahrhundert die Frage über die Authentie von Zach Kap. 9—11 angeregt, und seit dem Ende des 18. Jahrhunderts haben viele Bibelkritiker den zweiten Teil des Buches dem Propheten Zacharias abgesprochen. Aus dem Gewirre der verschiedenen Ansichten seien hier die vier hauptsächlichsten mitgeteilt:

1. Die Kapitel 9—14 rühren von einem einzigen vorexilischen Propheten her, und zwar von Jeremias (s. Herbst-Welte, Einleitung II 2, 162; Scholz, Einleitung III 626; Cornely, Introductio n. 320). Diese Ansicht findet jedoch heute keine Vertreter mehr. — 2. Die Kapitel 9—14 rühren von zwei vorexilischen Propheten her: a) 9—11 von einem Propheten des 8. Jahrhunderts (De Wette-Schrader, Strack, Reuß, Driver, E. König); b) 12—14 von einem Propheten aus der letzten Zeit vor dem Untergang des jüdischen Staates (De Wette-Schrader, Strack, E. König). — 3. Die Kapitel 9—14 rühren von einem einzigen nachexilischen Autor her, der aber später lebte als der Prophet Zacharias (Deuterosacharja), etwa im 3. oder im 2. Jahrhundert v. Chr. (Stade, Cornill, Marti). — 4. Die Kapitel 9—14 rühren von drei Autoren her: a) 9—11 von einem Zeitgenossen Osees oder Isaias'; b) 12—13 von einem Zeitgenossen Jeremias'; c) Kap. 14 ist eine nachexilische apokalyptische Erweiterung (Sellin).

Zur Begründung solcher Ansichten werden die sprachliche Verschiedenheit in der Darstellung und die Verschiedenheit der Ideenwelt zwischen dem ersten und dem zweiten Teil hervorgehoben: der erste Teil sei schlicht prosaisch, der zweite dichterisch gehoben und rhetorisch. Eine derartige Verschiedenheit ist zweifellos vorhanden; sie ist aber auch erklärbar. Die Mitteilung der dunklen Nachtgesichte nebst ihrer Erklärung fordert naturgemäß eine einfache, schlichte Darstellung; die Schilderung der idealen Zukunft dagegen führt mit innerer Notwendigkeit zu dichterischer Begeisterung und zu gehobener Sprache, zumal da Auffassung und Ausdruck im zweiten Teil von den Schriften älterer Propheten, namentlich von Jeremias und Ezechiel, abhängig sind. Einige Ausdrücke seltener Art finden sich in beiden Teilen, z. B. מֵעִבֵר וּמָשֹׁב 7, 14; 8, 9; מַלְאַךְ יהוה für

Gott 3, 1—6; 12, 8. Indes kann man ruhig behaupten, daß aus der Sprache des zweiten Teils auf die Abfassungszeit überhaupt keine sichern Schlüsse gezogen werden können. Dies geht schon daraus hervor, daß die einen Kritiker in der Sprache einen Beweis für die vorexilische, die andern für die nachexilische Abfassung (Zeit nach Zacharias) erblicken. Dasselbe gilt von den Ideen des zweiten Teils. Positiv läßt sich sagen, daß die Vorhersagungen des zweiten Teils ganz das nämliche Ziel haben wie die des ersten, und daß sie wie diese ihre Erfüllung im Reiche des Messias finden. Eine Trennung des zweiten Teils in zwei Abschnitte (9—11 und 12—14) mit verschiedenen Autoren ist nicht berechtigt. Wohl besteht der zweite Teil aus den zwei Abschnitten 9—11 und 12—14, was auch durch die Überschriften 9, 1 und 12, 1 angezeigt ist; es hängen aber beide Teile innerlich zusammen, insofern das im ersten Teil angedeutete Heil Israels im zweiten Teil als universale Heilswirkung erscheint, die von Israel ausgeht. Für die Lostrennung des letzten Kapitels von dem Vorhergehenden kann kein triftiger Grund angeführt werden. Der äußere Grund für die Zusammengehörigkeit von Kap. 9—14 mit dem ersten Teil des Buches ist die Zusammenfassung beider Teile zu einem Ganzen in der Septuaginta. — Siehe ZAW 1881 und die Einleitungswerke der oben genannten Kritiker.

Was das Zitat bei Mt 27, 9 anlangt, so ist die betreffende Stelle bei Zach 11, 12 aus Jer Kap. 18 und 19 hergeleitet und nach der gewöhnlichen Weise der Apostel unter allgemeiner Bezeichnung angeführt.

437. Das Buch Zacharias hat immer als kanonisch gegolten.

Für das kanonische Ansehen des Buches bei den Juden sind die Zeugnisse bereits im 1. Tl § 25—31 namhaft gemacht. Im Neuen Testament erscheinen Stellen aus Zacharias als biblische Weissagungen, so Zach 9, 9 bei Mt 21, 4 5, Jo 12, 15; Zach 12, 10 bei Jo 19, 37, Offb 1, 7; Zach 13, 7 bei Mt 26, 31, Mk 14, 27; auch Zach 8, 16 bei Eph 4, 25. Bei den Christen mußte auch ein vorchristliches Buch als echter Ausspruch des Heiligen Geistes angesehen werden, wenn es so deutliche Hinweise auf die Person und die Wirksamkeit des Erlösers enthielt wie Zach 3, 8 f; 6, 12; 9, 9; 12, 10 ff; 13, 1 7; 14, 5 ff.

Die historische Zuverlässigkeit des Buches hat eine neue Beleuchtung durch die assyrische Forschung erhalten, wonach der früher unverstandene Name Hadrach 9, 1 gleich der keilinschriftlich bezeugten Landschaft Chatarikka nördlich vom Libanon ist.

438. Der hebräische Text des Buches Zacharias ist an vielen Stellen, namentlich unter Berücksichtigung der Septuaginta, zu emendieren.

1, 8 הֲדַסִּים statt הֲדָרִים, LXX τῶν ὀρέων; 2, 15 (Vulg. 11) וְדָרוּ לוֹ לְעָם וְשָׁכְנוּ statt וְדָרוּ לִי לְעָם וְשָׁכַנְתִּי, LXX καὶ ἔσονται αὐτῷ εἰς λαόν, καὶ κατασκηνώσουσιν; 3, 5 וַיֹּאמֶר שִׂימוּ statt וָאֹמַר יָשִׂימוּ, LXX καὶ ἐπίθετε, *Vulg.* Et dixit: Ponite; 4, 2 וָאֹמַר Q^re, LXX καὶ εἶπα (vgl. V. 11); וְשִׁבְעָה נֵרֹתֶיהָ עָלֶיהָ statt ו״ נ״ ע״, LXX καὶ ἑπτὰ λύχνοι ἐπάνω αὐτῆς; 11, 13 הָאוֹצָר (2mal) statt הַיּוֹצֵר; 12, 29 אֵלָיו statt אֵלַי. — ZAW 1906, 1: Zum Text der drei letzten kleinen Propheten.

19. Malachias.

439. Unter dem Namen Malachias ist ein kurzes prophetisches Buch erhalten, worin die zu Nehemias' Zeit unter den Juden eingerissenen

Vergehen ernstlich getadelt werden und die Ankunft des Messias in sichere Aussicht gestellt wird.

Der Name Malachias (Μαλαχίας), wie er als Überschrift in der Septuaginta steht, ist jedenfalls die älteste Form eines Eigennamens מַלְאָכְיָה, „Bote Gottes". Im hebräischen Text heißt er abgekürzt מַלְאָכִי, ganz wie אֲבִי 4 Kg 18, 2 für אֲבִיָּה 2 Par 29, 1 steht. Die Septuaginta setzt 1, 1 ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ für בְּיַד מַלְאָכִי, so daß sie ihn appellativisch auflöst: ἄγγελός μου; sie gibt damit das erste Zeugnis von den verschiedenen Auffassungen, die sich über diesen Namen gebildet haben. Die nachchristlichen Juden verstanden ihn durchaus appellativisch und sahen in ihm eine Bezeichnung für Esdras (Targ. zu Mal 1, 1), Mardochäus, Nehemias, Zorobabel (Fürst, Der Kanon des A. T. 47); andere glaubten, der Verfasser dieses Buches sei, wie Aggäus, ein Engel gewesen (Hier., Praef. in Mal.: *M.* 25, 1541; zu Agg 1, 13: ebd. 1399). Die letztere Meinung ward auch von vielen Christen geteilt (Ps.-Epiph., De vit. proph. 22: *M.* 43, 413), so daß schon Cyrill von Alexandrien (Comm. in Agg. 1: *M.* 71, 1040) und Hieronymus (a. a. O.) sie widerlegen mußten. Die Überschrift des Buches ist zwar ähnlich Zach 9, 1; 12, 1, dennoch aber selbständig, wie ihr Wortlaut zeigt.

Das Buch umfaßt vier Kapitel. Sein Inhalt ist zusammenhängend, doch lassen sich einzelne Abschnitte deutlich unterscheiden. Ausgehend von der Vorliebe Gottes für Israel, die durch den gleichzeitigen Zustand Edoms recht klar wird (1, 1—5), tadelt der Prophet nachdrücklich die Untreue und Sündhaftigkeit der Priester wegen Darbringung ungesetzlicher Opfer (V. 6—10). Sie sind um so strafbarer, weil sie, während sich in der ganzen Heidenwelt die Sehnsucht nach dem Erlöser zu regen anfängt, nicht die vorbildliche Bedeutung ihrer Opfer erkennen. Gott der Herr will ja ein vollkommeneres Opfer anbahnen, dessen Reinheit seine höchste Verherrlichung bilden wird (1, 11 bis 2, 10). Hierauf rügt der Verfasser die Ehen mit Heidinnen und die dadurch herbeigeführten Scheidungen von den rechtmäßigen Frauen (2, 11—16). Dann wendet er sich gegen die im Volke laut werdende Unzufriedenheit mit Gottes Führungen (V. 17) und verheißt den „Tag des Herrn", der durch einen Vorläufer angekündigt werden soll (3, 1). An diesem Tage wird Gott selbst kommen, um Gericht zu halten, die Bösen von den Guten zu sondern und sein Volk geistig zu erneuern (V. 2—6). Die Israeliten sollen sich, damit sie im Gerichte bestehen, die treue Haltung der mosaischen Vorschriften angelegen sein lassen, statt daß sie jetzt aus Rücksicht auf irdische Interessen den Geboten Gottes zuwiderhandeln (V. 7—12). Wenn auch jetzt die Gottlosen sich ein bequemeres Los zu verschaffen scheinen — der Gerichtstag wird die Treue der Gottesfürchtigen rechtfertigen (3, 13 bis 4, 3). Darum wird aufs neue die Haltung des Gesetzes eingeschärft (V. 4); der Herr will seinerseits jede Gnade darbieten und vor dem Gerichte noch den Propheten Elias senden, damit alle, die auf ihn hören, dem Verderben entrinnen können (V. 5—6).

Es ist nicht zu bestreiten, daß vor dem Auge des Propheten die gesamte Wirksamkeit des Erlösers als ein einziger Zeitabschnitt erscheint. Demnach kann aus dem Texte nicht festgestellt werden, ob die Weissagung von Elias' Ankunft nach Mt 11, 14; 17, 12; Mk 9, 11—13 durch Johannes den Täufer schon endgültig erfüllt ist, oder ob noch eine zweite Ankunft des Elias, wie allgemein geglaubt wird, zu erwarten steht.

Hinsichtlich der Form, welche die prophetische Rede hier einhält, ist schon von den Zeiten der Talmudisten her darauf hingewiesen worden, daß der Verfasser in der Lebhaftigkeit der Rede besonders häufig das Volk seine Einwendungen vorbringen läßt, um sie zu widerlegen (vgl. 1, 2 5 6 usw.).

Die Zeit, in der Malachias lebte, ist zunächst dadurch bestimmt, daß der Tempel vollendet war (1, 10; 3, 1 10). Und da die von dem Propheten gerügten Vergehungen die nämlichen sind, die auch von Nehemias so sehr bekämpft werden mußten (Neh 13, 4 5 10—13 23—30), so erscheint es durchaus glaublich, daß er zu Nehemias' Zeit geweissagt hat. Die Tradition nennt ihn daher immer den letzten der Propheten (Fürst, Der Kanon des A. T. 47).

440a. Der kanonische Charakter des Buches Malachias ist von jeher anerkannt worden.

Abgesehen von der Übersetzung der Septuaginta, führt schon das apokryphe vierte Buch Esdras (1, 40) Malachias in der Reihe der kanonischen Propheten auf. Im Neuen Testament wird Röm 9, 13 die Stelle 1, 2 3 ausdrücklich als biblisch zitiert; vgl. außerdem Mt 17, 10 und Mal 4, 5; Lk 1, 17 und Mal 4, 6. Die christliche Tradition bezeugt die kanonische Geltung des Buches einstimmig (s. 1. Tl § 32—36).

440b. Die Weissagung Mal 1, 11 muß sowohl nach ihrem Wortlaut als nach dem inneren Zusammenhang der alttestamentlichen Offenbarung vom heiligen Meßopfer verstanden werden. Die Kirche hat diesen Glauben auf dem Konzil von Trient (sess. 22, de sacrificio missae c. 1) ausgesprochen.

Maßgebend ist hier, wie überall, der Wortlaut. Dieser kann aber hier wie sonst nur aus dem Zusammenhang erläutert werden. Nachdem der Prophet die Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit der Priester bei dem alttestamentlichen Opfer gerügt hat (1, 6—8), fordert er sie ernstlich auf, Buße zu tun. Diese Mahnung erhält ihre Bedeutung dadurch, daß eine Strafandrohung folgt, die ihrer Natur nach hypothetisch ist. Gedroht aber wird V. 10, daß der levitische Gottesdienst überhaupt ganz aufhören soll. Dies läßt sich freilich aus dem Text der Vulgata nicht entnehmen. Die Worte: Quis est in vobis, qui claudat ostia et incendat altare meum gratuito? legen vielmehr den Gedanken nahe, Gott der Herr wolle den levitischen Gottesdienst in seiner Reinheit wiederhergestellt sehen, denn die Worte tadeln nur den Eigennutz der Priesterschaft bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen. Auch die Septuaginta hat hier nicht den richtigen Sinn, weil ihr offenbar eine falsche Lesart zu Grunde liegt. Der Ausdruck Διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι setzt nämlich im Hebräischen voraus: כי גם בכם יסגרו דלתים, und das ist gegenüber den andern älteren Übersetzungen zweifellos ein Fehler. Richtig kann nach diesen Zeugnissen wie auch nach dem Zusammenhang nur der masoretische Text sein: מִי גַם־בָּכֶם וְיִסְגֹּר דְּלָתַיִם וְלֹא־תָאִירוּ מִזְבְּחִי חִנָּם. Hier ist die Frage: „Wer ist doch unter euch, der die Türe schlösse?" analog mit 2 Sm 15, 4; Job 19, 23; Ps 4, 7 als Wunschform zu erklären: „Wäre doch einer unter euch, der die Türe schlösse!" so daß auch mit תָּאִירוּ fortgefahren werden kann. Ebenso hat die Peschittho: מנו אית בכון דנאחוד תרעי ולא תקרבון על מדבחי דמגן, „Wäre einer unter euch, der meine Türe schlösse! Opfert also nicht umsonst auf meinem Altar!" Noch deutlicher das Targum: מן אַף הכא בכון ויגוף דשי

בית מקדשי ולא תקריבון על מזבחי קרבן מרחק, „Wer ist doch hier unter euch, der die Türe meines Heiligtums schlösse, damit ihr nicht mehr auf meinem Altar ein verworfenes Opfer schlachtetet!“ Die beiden Türflügel, von denen im Hebräischen die Rede ist, sind die, welche den Eingang zum inneren Vorhof und den Zugang zum Brandopferaltar bildeten; der Altar soll nicht mehr durch das Aufflammen von Opferfeuern erleuchtet werden, weil der Herr doch kein Gefallen an den dargebrachten Opfern hat. Der Unmut, womit dies gesprochen wird, bezieht sich anthropomorphistisch darauf, daß Gott noch zuwarten muß, bis es wirklich in Erfüllung geht; denn vor dem Geist Gottes steht als künftig schon ein Zustand, in dem der Mißbrauch alttestamentlicher Einrichtungen unmöglich ist. „Keine Lust habe ich an euch, spricht der Herr der Heerscharen, und Opfer mag ich nicht von eurer Hand.“ Daß dies von der Zukunft, nicht von der Gegenwart verstanden werde, erfordert schon das Vorhergehende, weil für die Gegenwart wohlgefällige Opfer verlangt werden, noch mehr aber das Folgende, weil hier als Begründung etwas Gleichzeitiges gegeben ist, das mit den Worten „unter den Heiden“ und „an jedem Orte“ zweifellos in die Zukunft hinüberreicht; denn daß hier die Heiden als Subjekt der Gottesverehrung gedacht sind, und daß nicht etwa auf den Gottesdienst der unter die Heiden zerstreuten Juden hingewiesen ist, folgt eben aus der Ankündigung, daß der levitische Gottesdienst beseitigt werden soll. Von einem unbestimmten Ahnen oder von einer natürlichen Erkenntnis des Heidentums, wie Apg 17, 23 f; Röm 1, 19 f, kann aber hier schon deswegen nicht die Rede sein, weil יהוה, der positiv geoffenbarte Gott, als Subjekt erscheint; die Verehrung Jahves durch die Heiden ist überhaupt bei den biblischen Propheten ein Begriff, dessen Verwirklichung nur von der (messianischen) Zukunft erwartet wird (s. Is 2, 2; Zach 2, 11; 9, 10 u. ö.). Dies wird um so klarer durch den Ausdruck „mein Name ist groß“, wobei nach der allgemeinen Auffassung von dem göttlichen Namen an eine positive Gottesverehrung zu denken ist (s. Ps 33, 4; Is 18, 7; 24, 15; 48, 1; 65, 1; Mich 4, 5; Zach 14, 9). Es wird also die wahre Religion unter allen Völkern ausgebreitet sein „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang“, d. h. soweit nur die Erde sich erstreckt. Jede Religion nun bedarf zu ihrer Übung des Opfers. Hier aber wird ausdrücklich betont, daß die Annahme der wahren Religion bei allen Völkern ein Opfer zur Folge haben werde; in dem Schlußsatz nämlich: „denn groß ist mein Name unter den Völkern“, ist eins durch das andere begründet. Für dieses Opfer ist die alte partikularistische Form aufgehoben, denn es wird nicht zu Jerusalem, sondern „an jedem Orte“ dargebracht. Welcher Art aber dieses Opfer sei, wird zunächst durch die Worte מְקֻטָּר מֻגָּשׁ ausgedrückt, eine asyndetische Verbindung zweier synonymer Verba: es wird geopfert, es wird dargebracht; sodann durch וּמִנְחָה טְהוֹרָה = ein reines Opfer (Vav explicativum). Hieronymus übersetzt richtig in freier Weise: sacrificatur et offertur . . . oblatio munda. Oblatio, מנחה, ist in streng liturgischem Sinne gleich „Speiseopfer“, „unblutiges Opfer“, nicht gleich „Gabe“ (V. 10 13), da der Gedanke in V. 6 sich innerhalb der liturgischen Ordnung des Gesetzes bewegt. Ein „reines Opfer“ ist ein solches, dessen Güte in seiner Qualität beruht; LXX καὶ ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά; hier liegt eine andere Lesart zu Grunde: מְקֻטָּר, der Sinn wird nicht geändert. Demnach wird hier geweissagt, daß bei der Ausbreitung der wahren Religion in alle Welt ein wirkliches, sichtbares Opfer von unblutigem Charakter dargebracht werden soll, das den Grund seiner Gottwohlgefälligkeit in sich selbst hat. Wenn diese Weissagung nicht durch das

heilige Meßopfer der katholischen Kirche erfüllt wird, so ist sie überhaupt nicht erfüllt. Nun aber steht sie im engsten logischen Zusammenhang mit der andern, daß die von Gott geoffenbarte Religion in alle Welt verbreitet werde. Da jedoch eins ohne das andere nicht gedacht werden kann, und da die katholische Kirche ihrer Idee nach die Erfüllung der einen Weissagung darstellt, so muß das „reine Opfer" des Propheten Malachias das heilige Meßopfer der katholischen Kirche bedeuten. In diesem Sinne ist die Weissagung von jeher in der Kirche verstanden worden; vgl. Doctr. Apost. 14; Iren., Adv. haer. 4, 17, 5 (*M.* 7, 1023); Iust., Dial. c. Tryph. 41 (*M.* 6, 564); Cypr., Test. adv. Iud. 1, 16 (*M.* 4, 687); Aug., In Ps. 106, 13 (*M.* 37, 1427); De civ. Dei 18, 35 (*M.* 41, 594). — Vgl. Reinke, Beiträge II 465 ff; Messianische Weissagungen IV 2, 359 ff; Knabenbauer, Comm. in proph. min. II 430 ff.

Die Weissagung von dem heiligen Meßopfer gewinnt eine besonders hohe Bedeutung und die gegebene Erklärung eine starke Stütze dadurch, daß Malachias der letzte der Propheten ist. Nachdem in den historischen Büchern das Bild des künftigen Erretters immer konkreter hervorgetreten ist, und nachdem die didaktischen Bücher die Wesenheit des Erlösers kenntlich gemacht, entschleiern die prophetischen Bücher auch die Wirksamkeit des Erwarteten. Gekrönt wird diese durch die Einsetzung des Priestertums nach der Ordnung Melchisedechs, das alle Zeit des Neuen Testamentes umspannen soll. So konnte die prophetische Tätigkeit des Alten Testamentes nicht besser abgeschlossen werden als durch den Hinweis auf das größte Gnadengeschenk der erlösten Menschheit: das **unblutige Opfer des Neuen Bundes.**

Berichtigungen.

S. 57 Z. 10 von unten lies: vor „Sedecias" die Zahl 20.
S. 76 Z. 4 von oben lies: Asarhaddon bzw. Asurbanipal.
S. 127 Z. 5 von oben lies: Sigwalt.

Laus Deo!

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Franz Kaulen

Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Drei Teile. gr. 8°

Erster Teil. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von Dr Gottfried Hoberg. Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII u. 266 S.) *M* 4.—; geb. in Buckram-Leinen *M* 5.20

Zweiter Teil. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von Dr Gottfried Hoberg. (X u. 300 S.)

Dritter Teil. Fünfte, verbesserte Auflage. (VI u. 272 S.) *M* 3.30; geb. *M* 4.50

Kurzes Biblisches Handbuch zum Gebrauche für Studierende der Theologie. gr. 8°

Erstes Bändchen: **Kurze Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments.** (X u. 152 S.) *M* 1.80; geb. in Halbleinw. *M* 2.10

Zwei weitere Bändchen (Biblische Archäologie und Hermeneutik) sind in Vorbereitung.

„Das Buch ist seinem wesentlichen Bestandteile nach ein Auszug aus dem größeren Lehrbuch und gibt den Inhalt desselben in kurzer, genau präzisierter Form, so daß ihm nach Gehalt und sprachlicher Fassung kein anderes Kompendium an die Seite gestellt werden kann. . . ." (Literar. Rundschau, Freiburg 1898, Nr 1.)

Der Biblische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1 bis 2, 3) erklärt. 8° (IV u. 94 S.) *M* 1.—

„. . . Auch die schärfste Kritik kann nicht umhin, genug zutreffende Beobachtungen und richtige Ausführungen anzuerkennen, die der kleinen Schrift an sich wie in Hinsicht auf den im Vorwort bezeichneten Zweck Interesse und Wert verleihen." (Katholik, Mainz 1902, 5. Heft [Selbst].)

Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (XVI u. 332 S.) *M* 3.40; geb. in Halbfranz *M* 4.60

„. . . Was sich der Verfasser zum Ziel gesetzt hat, ist in der umfangreichsten Weise erreicht, und es wäre nur zu wünschen, daß recht viele an ein ernstes Studium dieses Werkes heranträten." (Literar. Handweiser, Münster 1905, Nr 17.)

Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. Fünfte Auflage. Mit Titelbild, 97 Illustrationen, einer Inschriftentafel und zwei Karten. gr. 8° (XVI u. 318 S.) *M* 5.—; geb. in Leinw. *M* 7.—

„Kaulen gibt vorerst in sehr klarer Darstellung eine geographische Beschreibung der ältesten Kulturstätten der Welt, Assyrien und Babylonien; hierauf stellt er die sukzessive Entdeckung der fast seit 606 v. Chr. verschollenen Stadt Ninive dar, wie sie von Botta, Layard u. a. unter den größten Schwierigkeiten geschah, insbesondere die Aufdeckung des Sargonspalastes, hierauf die Entdeckungen auf babylonischem Boden, schildert im folgenden die höchst mühevolle Entzifferung der Keilschriften in ihren einzelnen Phasen, bespricht dann die babylonisch-assyrische Literatur nach ihrem verschiedenen Inhalte, beleuchtet den Gewinn aus der sogenannten Assyriologie für die Weltgeschichte, dann die Biblische Geschichte und Geographie und schließt mit einer umfassenden Literaturangabe über die Assyriologie." (Das Echo, Berlin 1899, Nr 900.)

In der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Gottfried Hoberg

ord. Professor der Universität Freiburg i. Br.

De Sancti Hieronymi ratione interpretandi. gr. 8° (IV u. 40 S.) 1886. *M* 1.—

Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht. Rede, gehalten bei der öffentlichen Feier der Übernahme des Prorektorats in der Aula der Universität Freiburg im Breisgau am 7. Mai 1902. Zweite, vermehrte Ausgabe. Lex.-8° (VI u. 30 S.) 1902. *M* 1.—

Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. Zum ersten Male herausgegeben. Zweite Ausgabe. Lex.-8° (VIII u. 92 S.) 1902. *M* 3.—

Babel und Bibel. Ein populärer Vortrag. gr. 8° (VIII u. 36 S.) 1904. *M* —.80

Moses und der Pentateuch. (Biblische Studien X, 4.) gr. 8° (XIV u. 124 S.) 1905. *M* 2.80

Über die Pentateuchfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der Entscheidung der Bibel-Kommission „De Mosaica Authentia Pentateuchi" vom Jahre 1906. Zwei Vorträge, gehalten am 11. und 12. Oktober 1906 auf dem Hochschulkurs für katholische Priester zu Freiburg i. Br. gr. 8° (VIII u. 40 S.) 1907. *M* 1.—

Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (XXXVI u. 484 S.) 1906. *M* 10.—; geb. in Leinw. *M* 11.50

„... Der Kommentar, in welchem großer Ernst und umfassendes Wissen sich die Hand reichen, ist in hohem Maße geeignet, in das Verständnis des lateinischen Psalmentextes einzuführen, und ist darum für die Studierenden der Theologie wie für die Priester, ‚deren Beruf es mit sich bringt, Deum laudare in Psalmis', sehr empfehlenswert. ..."
(Literar. Handweiser, Münster 1906, Nr 15/16.)

Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (LXII u. 460 S.) 1908. *M* 10.—; geb. in Leinw. *M* 11.50

„Die traditionelle katholische Exegese ist Hoberg Richtschnur; er berücksichtigt aber zugleich die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschungen. Hoberg ist ein Verfechter wie des mosaischen Ursprunges des Pentateuchs so auch dessen ideeller und literarischer Einheit, wenigstens den wesentlichen Teilen nach. ... Der Kommentar Hobergs erweist sich als eine sehr verdienstvolle Arbeit, die allen Freunden des Bibelstudiums warm empfohlen werden kann." (Augsburger Postzeitung 1908, Beil. Nr 56 [Homanner].)

Bildet den I. Band eines „Exegetischen Handbuchs zum Pentateuch mit hebräischem und lateinischem Text". — Daraus gesondert in Taschenformat:

Liber Geneseos, textum hebraicum emendavit, latinum Vulgatum addidit Godofredus Hoberg. kl. 12° (VIII u. 418 S.) 1908. *M* 2.50; geb. in Leinw. *M* 3.—

Herders Theologische Bibliothek. gr. 8°

Bardenhewer, Dr **Otto, Patrologie.** Dritte, großenteils neu bearbeitete Auflage. (XII u. 588 S.) *M* 8.50; geb. in Buckram-Leinen *M* 10.—

Bartmann, Dr **Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XX u. 862 S.) *M* 14.—; geb. in Buckram-Leinen *M* 15.50

Familler, Dr **Jg., Pastoral-Psychiatrie.** Ein Handbuch für die Seelsorge der Geisteskranken. (X u. 180 S.) *M* 2.20; geb. in Buckram-Leinen *M* 3.40, in Halbsaffian *M* 4.—

Gihr, Dr **Nikolaus, Prim und Komplet des römischen Breviers liturgisch und aszetisch erklärt.** (VIII u. 342 S.) *M* 4.40; geb. in Buckram-Leinen *M* 5.60, in Halbsaffian *M* 6.40

— **Das heilige Meßopfer, dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt.** Klerikern und Laien gewidmet. Elfte bis dreizehnte Auflage. (21.—25. Tausend.) (XX u. 688 S.) *M* 7.50; geb. in Buckram-Leinen *M* 9.—

— **Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche.** Für die Seelsorger dogmatisch-aszetisch dargestellt. Zweite, verbesserte Auflage. Zwei Bände. (XXVI u. 1158 S.) *M* 14.40; geb. in Halbsaffian *M* 19.—

I. Band: **Allgemeine Sakramentenlehre. Die Taufe, Die Firmung und die Eucharistie.** (XVIII u. 674 S.) *M* 8.40; geb. *M* 10.80

II. Band: **Die Buße, die letzte Ölung, das Weihesakrament und das Ehesakrament.** (VIII u. 484 S.) *M* 6.—; geb. *M* 8.20

— **Die Sequenzen des römischen Meßbuches dogmatisch und aszetisch erklärt.** Nebst einer Abhandlung über die Schmerzen Mariä. Zweite Auflage. Mit fünf Bildern. (VIII u. 310 S.) *M* 3.60; geb. in Buckram-Leinen *M* 4.80, in Halbsaffian *M* 5.60

Hergenröther, Joseph Kardinal, **Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Neu bearbeitet von Dr Johann Peter Kirsch. Drei Bände.

I. Band: **Die Kirche in der antiken Kulturwelt.** Mit einer Karte: Orbis christianus saec. I—VI. Fünfte, verbesserte Auflage. (XIV u. 748 S.) *M* 11.40; geb. in Leinw. *M* 13.—, in Halbsaffian *M* 13.90

II. Band: **Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft.** Mit einer Karte: Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV. Vierte Auflage. (XII u. 1104 S.) *M* 15.—; geb. *M* 16.60 oder *M* 18.—

III. (Schluß-) Band: **Die Kirche nach dem Zusammenbruch der religiösen Einheit im Abendland und die Ausbreitung des Christentums in den außereuropäischen Weltteilen.** Vierte Auflage. (XII u. 1176 S.) *M* 17.50; geb. *M* 19.20 oder *M* 20.50

Hettinger, Dr **Franz, Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** Dritte, neu bearbeitete Auflage von Dr S. Weber. (XVI u. 860 S.) *M* 14.—; geb. in Buckram-Leinen. *M* 15.50

Jungmann, Joseph, S. J., **Theorie der geistlichen Beredsamkeit.** Akademische Vorlesungen. Neu herausgegeben von Michael Gatterer S. J. Vierte Auflage. (XVI u. 700 S.) *M* 10.—; geb. in Buckram-Leinen *M* 11.50, in Halbsaffian *M* 12.60

Herders Theologische Bibliothek

Kaulen, Franz, Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Drei Teile. gr. 8°

1. Teil: Fünfte, vollständig neubearbeitete Auflage von Dr G. Hoberg. Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII u. 266 S.) *M* 4.—; geb. in Buckram-Leinen *M* 5.20
2. Teil: Fünfte, vollständig neubearbeitete Auflage von Dr G. Hoberg. (X u. 300 S.)
3. Teil: Fünfte, verbesserte Auflage. (VI u. 272 S.) *M* 3.30; geb. *M* 4.50

Kihn, Dr Heinrich, Encyklopädie und Methodologie der Theologie. (XII u. 574 S.) *M* 8.—; geb. in Halbsaffian *M* 10.—

Pruner, Dr Joh. Ev., Katholische Moraltheologie. Dritte, neubearbeitete Auflage. Zwei Bände. (XXXII u. 1158 S.) *M* 15.60; geb. in Halbsaffian *M* 20.—

I. Band. (XVI u. 596 S.) *M* 7.80; geb. *M* 10.—
II. Band. (XVI u. 562 S.) *M* 7.80; geb. *M* 10.—

Renninger, Dr Joh. B., Pastoraltheologie. Herausgegeben von Dr F. A. Göpfert. (XII u. 568 S.) *M* 7.—; geb. in Halbsaffian *M* 9.—

Scheeben, Dr M. Jos., Handbuch der katholischen Dogmatik. Vier Bände. (LXXII u. 3826 S.) *M* 57.80; geb. in Buckram-Leinen *M* 64.20

I. Band. (XII u. 916 S.) *M* 14.—; geb. *M* 15.60
II. Band. (XII u. 952 S.) *M* 15.—; geb. *M* 16.60
III. Band. (XIV u. 1014 S.) *M* 16.—; geb. *M* 17.60
IV. Band. Von Dr L. Atzberger. (XXXIV u. 944 S.) *M* 12.80; geb. *M* 14.40

Schegg, Dr Peter, Biblische Archäologie. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr J. B. Wirthmüller. (XXVIII u. 716 S.) *M* 9.—; geb. in Halbsaffian *M* 11.—

Schwane, Dr Joseph, Dogmengeschichte. Vier Bände. (XLVI u. 2582 S.) *M* 33.—; geb. in Halbsaffian *M* 41.—

I. Band: **Vornicänische Zeit.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 572 S.) *M* 7.50; geb. *M* 9.50
II. Band: **Patristische Zeit.** (325—787 n. Chr.) Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (XIV u. 892 S.) *M* 11.50; geb. *M* 13.50
III. Band: **Mittlere Zeit.** (787—1517 n. Chr.) (XII u. 702 S.) *M* 9.—; geb. *M* 11.—
IV. Band: **Neuere Zeit.** (Seit 1517 n. Chr.) (X u. 416 S.) *M* 5.—; geb. *M* 7.—

Stöhr, Dr August, Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene. Fünfte, verbesserte Auflage, bearbeitet und herausgegeben von Dr Ludwig Kannamüller. (XII u. 572 S.) *M* 7.50; geb. in Halbsaffian *M* 10.—

Thalhofer, Dr Valentin, Handbuch der katholischen Liturgik. Zweite, völlig umgearbeitete und vervollständigte Auflage von Dr Ludwig Eisenhofer. Zwei Bände. (XX u. 1392 S.) *M* 20.—; geb. in Buckram-Leinen *M* 23.—

Vering, Dr Friedrich H., Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Österreich und die Schweiz. Dritte, umgearbeitete, sehr verbesserte und vermehrte Auflage. (XVI u. 1032 S.) *M* 14.—; geb. in Halbsaffian *M* 16.—

Sämtliche Werke der „Theologischen Bibliothek" sind oberhirtlich approbiert.
Jeder Teil wird einzeln abgegeben.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS475.K28T4 C001 V002
THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK 5. AUFL. FREIB
3 0311 00015 8340

WITHDRAWN

32016

BS
475
.K28T4 Kaulen, Franz
AUTHOR

V.2 THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK:
TITLE

DATE DUE

12761

32016

15 8340